ANDRÉS ROSLER

Razones públicas

SEIS CONCEPTOS BÁSICOS SOBRE LA REPÚBLICA

conocimiento



Razones públicas

Del mismo autor

Título, Ciudad, 1985

Andrés Rosler

Razones públicas

Seis conceptos básicos
sobre la república



Primera edición, 2016

© Katz Editores
Benjamín Matienzo 1831, 10º D
1426-Buenos Aires
Calle del Barco 40, 3º D
28004-Madrid
www.katzeditores.com

©

Índice



Dr. Santiago Rosler, *in memoriam*

Introducción

> Habría un medio de asombrar al universo, haciendo algo totalmente nuevo: la República, por ejemplo.
> **Georges Clemenceau**, carta al conde de Aunay, 17 de agosto de 1898

Una teoría política clásica

La tesis central de este libro es muy simple. Un retrato fiel del republicanismo debe contener al menos cinco rasgos fundamentales: libertad, virtud, debate, ley y patria. Estos cinco rasgos, a su vez, son incompatibles por definición con el perfil aguileño y ultrapersonalista de César, o de su equivalente moderno, el cesarismo.

Esta breve lista de rasgos sirve asimismo como un test infalible para detectar republicanos. En efecto, *de te fabula narratur*:[1] si usted está en contra de la dominación, no tolera la corrupción, desconfía de la unanimidad y de la apatía cívicas, piensa que la ley está por encima incluso de los líderes más encumbrados, se preocupa por su patria mas no soporta el chauvinismo, y cree, por consiguiente, que el cesarismo es el enemigo natural de la república, entonces usted es republicano, aunque usted no lo sepa.[2] Por supuesto, una descripción de

1 "La narración habla de ti" (Horacio, *Sátiras*, I.i.69-70).
2 Hegel cree que es "la ley [...] sobre todo el *shibboleth* mediante el cual se separan los falsos hermanos y los amigos del así llamado pueblo" y que "el

los rasgos o conceptos básicos de un discurso político no sirve solamente un propósito estético, sino que constituye a la vez una agenda, i.e. un recordatorio de cuestiones que toda persona interesada en el republicanismo se debería plantear.

Ciertamente, la idea misma de catalogar, incluso brevemente, los rasgos elementales con los que debe contar todo retrato republicano, es sumamente audaz, ya que la republicana es una muy larga y rica historia que abarca diferentes clases de repúblicas y republicanismos,[3] desde sus orígenes romanos hasta la actual República de Francia, pasando por las repúblicas tardomedievales, temprano-modernas y la norteamericana, sin dejar de lado varios autores tan diferentes como Cicerón, Maquiavelo, Montesquieu, Rousseau, Jefferson, Kant, Hegel (vengan de a uno), Tocqueville, y siguen las firmas. Así y todo, creemos que los aspectos republicanos que constituyen los capítulos de este libro dan forma, tal como suelen decir los wittgensteinianos, a un aire o parecido de familia que caracteriza a todos los miembros de la estirpe republicana.

Nuestro retrato del republicanismo es de raigambre definitivamente clásica, en más de un sentido. En primer lugar, en términos cronológicos, ya que todos los temas a discutir figuran predominantemente en la obra de Cicerón, Salustio, Tito Livio, etc. A decir verdad, para la época de este último, el republicanismo ya parecía anticuado, a juzgar por la pregunta que se hace en su prefacio a su sobre narración *Los orígenes de Roma* —algo así como la historia oficial republicana— si

---

odio de la *ley*, del *derecho* determinado *legalmente*, es el *shibboleth* mediante el cual ostensible e infaliblemente dan a conocer qué son el fanatismo, la imbecilidad y la hipocresía de las buenas intenciones, quieran ellos disfrazarse como prefieran" (G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, pp. 20, 402). Sobre el *shibboleth*, véase también nuestro capítulo 5.

3 En sentido estricto, los pensadores republicanos clásicos desde Cicerón hasta Maquiavelo, pasando por Salustio y Tito Livio, no abogaron por el "republicanismo", ya que los "ismos" surgen a fines del siglo XVIII (véase Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979, p. 339).

al relatar "los logros del pueblo romano" hacía algo "que valiera el esfuerzo", puesto que le parecía que "el tema es viejo y trillado".[4] De hecho, para algunos el nombre mismo de republicanismo suele estar asociado con el conservadurismo o la defensa del *statu quo*, o en todo caso queda reducido a una teoría de la división del poder.

Sin embargo, lo que para algunos puede parecer un discurso (en el sentido más amplio de la extensión que incluye conceptos, prácticas, instituciones, etc.) vetusto, para otros se trata de una tradición política con una muy rica historia, tal como sucede con las personas entradas en años, quienes jamás son "viejas" sino "experimentadas". De hecho, gracias a las investigaciones de, v.g., Quentin Skinner sobre el republicanismo, esa muy rica historia ha sido revitalizada a tal punto que se ha convertido en una de las opciones en boga del menú contemporáneo de teoría política, tal como lo muestra la obra de Philip Pettit.[5] De ahí que la obra de pensadores cronológicamente clásicos como Cicerón, Salustio o Tito Livio, puede ser clásica además en sentido valorativo, ya que en lugar de haberse vuelto obsoleta, ha devenido digna de ser leída y discutida en todas las épocas.

En cuanto a los que creen que el republicanismo no es sino una ideología de la consagración del *statu quo*, ellos se olvidan no solamente del énfasis republicano en el debate y en el conflicto —como veremos en el capítulo 3— sino además de la lucha encarnizada del republicanismo a lo largo de su historia contra la dominación, tal como veremos en el capítulo 6. En realidad, lo que suele suceder es que para algunos revolucionarios el republicanismo parece ser conservador, y para algunos conservadores sucede exactamente lo contrario, i.e. el republicanismo parece ser revolucionario. Esto se debe a que el republicanismo trata de articular el debate político con la autoridad de la ley, el cam-

4 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, ed. Maurilio Pérez González, Madrid, Akal, 1989, p. 63, traducción modificada.

5 Véase, v.g., Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997. Por lo demás, en Francia el republicanismo se ha convertido hace tiempo en política de Estado, fundamentalmente en términos de una defensa de la laicidad.

bio radical con la continuidad jurídica, lo extraordinario y lo ordinario.[6] De hecho, la distinción a ultranza entre conservadurismo y revolución no tiene mucho sentido, a menos que estemos dispuestos a conservar todo o a revolucionar todo. En última instancia, la cuestión es siempre qué debemos hacer aquí y ahora.

En lo que atañe a la reducción del republicanismo a una suerte de fobia al poder, vamos a ver particularmente en los capítulos 4, 5 y 6 que el republicanismo no solamente se preocupa por controlar el poder, sino que además no tiene reparos en utilizarlo generosamente, siempre al servicio de la libertad de los ciudadanos, tal como es descrita en el capítulo 1. Como muy bien sostienen los autores de *El Federalista*, "el vigor del gobierno es esencial para la seguridad de la libertad". Ciertamente, "la libertad es a la facción lo que el aire es al fuego, un alimento sin el cual expira instantáneamente". Sin embargo, "no sería menos una locura abolir la libertad, la cual es esencial para la vida política, porque nutre a la facción que desea la aniquilación del aire, el cual es esencial para la vida animal, porque le imparte al fuego su agencia destructiva".[7]

Debido a su insistencia en la necesidad de la virtud como complemento indispensable del gobierno de las instituciones, también se lo suele acusar al republicanismo de "moralizar" y de "juridificar" lo político. Sin embargo, tendremos ocasión de comprobar que la moralización republicana de lo político es o bien anodina, ya que toda discusión política gira alrededor de ciertos valores —y quienes acusan al republicanismo de moralizar lo político también lo hacen en defensa de cierto valor—, o bien la acusación misma es el resultado de un malentendido acerca del papel que debe cumplir la virtud cívica al menos dentro del discurso republicano. De ahí que Maurizio Viroli tenga mucha razón al recordarnos que la virtud sigue siendo tan

6 Hannah Arendt creía que lo mismo se aplicaba a su propio pensamiento. Véase Andreas Kalyvas, *Democracy and the politics of the extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 264.

7 James Madison, Alexander Hamilton y John Jay, *The Federalist Papers*, ed. Isaac Kramnick, Harmondsworth, Penguin, 1987, pp. 89, 123.

"necesaria en nuestra república como en las repúblicas del pasado", debido a

> las experiencias de nuestra casa: por efecto de la debilidad crónica de la conciencia civil en nuestro país, habíamos aceptado tranquilamente y todavía aceptamos prácticas clientelares y políticas de favores, para no hablar del sistema de corrupción política que ha imperado por décadas, y del gobierno de los delincuentes que ha tomado el puesto del gobierno de las leyes en zonas importantes del territorio del Estado.[8]

Por otro lado, en el capítulo 4 veremos que cierta "juridificación" del conflicto político es inevitable si es que deseamos evitar el anarquismo.

¿Oxford vs. Cambridge?

Cuentan que el legendario don y filósofo de Oxford, Derek Parfit, dividió alguna vez a los que se dedican a la historia de la filosofía en dos grandes categorías.[9] Por un lado, los arqueólogos, quienes tratan de entender el pasado en aras de sí mismo y además tienen que interpretar los artefactos que encuentran a raíz de sus excavaciones sobre la base de evidencia imperfecta. Para poder entender el significado de los artefactos —sean, v.g., vasijas o libros— los arqueólogos deben hacerse preguntas sobre el papel que desempeñaba el artefacto en cierta forma de vida particular. Por el otro lado, se encuentran los profanadores de tumbas, quienes no solamente cometen un acto ilegal sino que además, y fundamentalmente, toman un artefacto, sea una tumba o el *Leviatán* de Thomas Hobbes, y le dan un uso completamente diferente al que alguna vez tuvo.

8 Maurizio Viroli, *Repubblicanesimo*, Roma, Laterza, 1999, p. x.

9 Véase Michael Rosen, "Robbing the grave of Immanuel Kant", en *The Times Literary Supplement*, 15 de octubre, 2008.

Podríamos decir entonces, v.g., que Gerald Cohen, quien fuera catedrático de teoría política en Oxford, cuando estudia a Karl Marx se comporta como un verdadero profanador de tumbas, ya que está menos interesado en percibir la especificidad histórica del discurso político de Marx que en el uso que le podríamos dar: "La meta es construir una teoría sostenible de la historia que está de acuerdo *grosso modo* con lo que Marx dijo sobre el tema. Mientras que a él le habría parecido poco familiar [...], la esperanza es que él podría haberlo reconocido como una exposición razonablemente clara de lo que él pensaba".[10] No es casualidad entonces que para Cohen la filosofía moral y la filosofía política sean "disciplinas ahistóricas que usan la reflexión filosófica abstracta para estudiar la naturaleza y la verdad de los juicios normativos".[11] Esta clase de pronunciamientos es típica del *homo scholasticus oxoniensis*.[12]

Ciertamente, la de Oxford es una iglesia amplia, como se suele decir en inglés, ya que, v.g., John Finnis, a pesar de que se encuentra claramente en las antípodas ideológicas de Cohen, no solamente también fue catedrático allí, sino que cuando estudia a Tomás de Aquino, él también se concentra en "cuestiones de preocupación perenne, y deja en la sombra las influencias biográficas, literarias, políticas u otras en él [i.e. en Tomás de Aquino], los orígenes o paralelos de sus ideas en escritores anteriores o contemporáneos, y la repercusión histórica y efectos de su obra".[13] Nadie podría sorprenderse entonces de que para Finnis "estrictamente hablando, del derecho natural mismo no podría haber una historia". Según Finnis, el iusnaturalismo no "es una ideología" ni "está históricamente condicionado", sino que

10 Gerald A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, 2da. ed., Oxford, Oxford University Press, 2000, p. ix.
11 Gerald A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 1.
12 Hemos tomado la expresión "homo oxoniensis" de Glen Newey, "How do find out what he meant? Historical context and the autonomy of ideas in Quentin Skinner", en *Times Literary Supplement*, 26 de junio, 1998, p. 29.
13 John Finnis, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. vii.

básicamente es un proyecto intelectual interesado en la verdad acerca de "los problemas intrínsecos del bien humano y de la razonabilidad práctica".[14]

En resumidas cuentas, cuando Cohen y Finnis se dedican a la historia de las ideas políticas asumen que en la historia del pensamiento político existe un canon establecido, con una agenda establecida, y que los autores que forman parte del canon y de la agenda son transparentes desde el punto de vista de la hermenéutica. Podríamos concluir que, al menos en "Cazadores del arca perdida" (1981), el homo oxoniense se sentiría mucho más cerca de René Belloq que de Indiana Jones, ya que profana las tumbas de la historia del pensamiento para hacer teoría política contemporánea, como si los conceptos políticos fueran triángulos, fácilmente definibles debido a que, tal como reza el *bon mot* de Nietzsche, precisamente no tienen historia.[15]

En cambio, para el *homo scholasticus cantabrigensis*, dos de cuyos representantes paradigmáticos son John Pocock y otra vez Quentin Skinner, no existe un canon y una agenda perennes que subyacen a la historia del pensamiento, ni pensadores que analizan desapasionadamente conceptos por encima de la lid, sino que "el récord histórico fuertemente sugiere […] que nadie está por encima de la batalla, porque batalla es todo lo que hay".[16] Para la tribu cantabrigense, entonces, el discurso político no solo es un conjunto de proposiciones lógicamente enlazadas *acerca* de la política, sino que además el discurso político *es* político en sí mismo: se trata de una acción realizada en defensa de una posición en contra de un adversario en un contexto

14 John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 2da. ed., Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 437, v.

15 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, en *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Múnich, De Gruyter, 1999, p. 317.

16 Quentin Skinner, *Visions of Politics: I. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 6. Quizás un buen resumen sobre la Escuela de Cambridge del pensamiento político se pueda encontrar en Quentin Skinner *et al.*, "Political Philosophy: The view from Cambridge", en *Journal of Political Philosophy*, 10 (1), 2002, pp. 1-19.

determinado, y dicha acción debe ser recuperada arqueológicamente. De hecho, Carl Schmitt ya había advertido que

> todos los conceptos, ideas y palabras políticos tienen un sentido *polémico*; tienen en vista una oposición concreta, están ligados a una situación concreta [...] y devienen abstracciones vacías y fantasmagóricas cuando esta situación desaparece". Los conceptos políticos entonces son incomprensibles "cuando no se sabe quién debe ser *in concreto* referido, combatido, negado o refutado mediante una palabra tal.[17]

Yendo a nuestro tema central, la república sería incomprensible sin hacer referencia a su lucha en defensa de la libertad contra la corrupción y la tiranía.[18]

De ahí que, a diferencia de los arqueólogos cantabrigenses, los profanadores oxonienses de tumbas ideológicas no podrían advertir, por ejemplo, que la célebre obra de Jean Bodin, *Los seis libros de la República*, a pesar de que lleva en su título la misma palabra que designa a

17 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, texto de 1932 con un prefacio y tres corolarios, Berlín, Duncker & Humblot, 1963, p. 31. Antes que Schmitt, por ejemplo, Georges Sorel explicaba que "nuestros padres consideraron desde una óptica casi religiosa la Declaración de los Derechos del Hombre, que hoy nos parece una compilación un tanto insulsa de fórmulas abstractas, confusas y de escaso alcance práctico. Esto se debe a que entonces se libraban unas formidables luchas en torno a las instituciones relacionadas con dicho documento: el partido clerical pretendía demostrar el error fundamental del liberalismo; organizaba por todas partes sociedades de combate destinadas a imponer su dirección al pueblo y al gobierno, y presumía de poder aplastar rápidamente a los defensores de la Revolución" (Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, traducción de Florentino Trapero, Madrid, Alianza, 1976, p. 273).

18 Recíprocamente, el nacionalismo chauvinista sería incomprensible sin su lucha contra la "contaminación cultural, heterogeneidad, impureza racial, y la desunión social, política e intelectual". Véase Maurizio Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 1-2.

nuestro objeto de estudio, sin embargo no trata de la república en sentido estricto, ya que si Bodin usara el término en su acepción originaria se estaría contradiciendo egregiamente al sostener, v.g., que "la señoría de Ragusa […] no es menos república que la de los turcos o la de los tártaros",[19] o que "todo ciudadano es súbdito, al estar en algo disminuida su libertad por la majestad de aquel a quien debe obediencia".[20] En efecto, una república no tiene "señores", como veremos en los capítulos 1 y 6, y la libertad republicana no disminuye en absoluto frente a la ley, sino que por el contrario la presupone, tal como veremos en el capítulo 4.[21] Por otro lado, el profanador de tumbas tampoco podría advertir que desde el punto de vista del republicanismo Bodin incurre en numerosas redundancias, como por ejemplo cuando habla de "república popular",[22] ya que como veremos en el capítulo 4, no hay república sin pueblo. Además, el propio Bodin procede *more oxoniensi* al sostener que pese a que "la soberanía […] constituye el tema principal y que requiere ser mejor comprendido al tratar de la república, ningún jurisconsulto ni filósofo político la ha definido todavía".[23] En efecto, la soberanía no había podido ser definida como parte de la república por una muy sencilla razón: es Bodin el primero que estipula a la soberanía como parte constitutiva de la "república". Un arqueólogo, por el contrario, está en inmejorables condiciones para percatarse de que Bodin redefine la idea misma de república al emplear la palabra para hacer referencia a una nueva institución, a saber, el Estado (moderno).

Otra de las desventajas de los profanadores oxonienses es que no parecen darse cuenta de que el estudio de los discursos políticos del pasado también puede ser útil para cuestionar los discursos actual-

19 Jean Bodin, *Los seis libros de la República*, selección y traducción de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1985, p. 17.

20 *Ibid.*, p. 36.

21 Por no decir nada del asombro que le provocaría a un republicano la frase de Bodin: "la república puede existir sin Senado" (*ibid.*, p. 177).

22 *Ibid.*, p. 110.

23 *Ibid.*, p. 47.

mente imperantes mediante la excavación arqueológica de otras tradiciones de pensamiento eclipsadas por los sedimentos de los vaivenes históricos.[24] Como reza la proverbial imagen de Bernardo de Chartres, podemos pararnos sobre los hombros de nuestros antepasados para ver más lejos, pero solamente si en lugar de reconocerlos retrospectivamente como nuestros antepasados, los estudiamos prospectivamente, i.e. como si en lugar de ser nuestros antepasados fueran actores en contexto, completamente separados de nuestra época, a salvo de todo anacronismo. El discurso político histórico entonces es digno de ser un objeto de estudio precisamente porque es *literalmente* anticuado, i.e., como reza el *Diccionario de la Real Academia Española*, "en desuso desde hace tiempo, pasado de moda, propio de otra época", y precisamente por eso, tan relevante para nuestro tiempo.

Reveladoramente, tanto Pocock como Skinner no solamente han incursionado en el género de la historia de las ideas políticas sino que han puesto sus investigaciones al servicio de la causa republicana. Por ejemplo, las excavaciones contextualistas hechas por Skinner, que han recuperado el republicanismo sepultado debajo de varias capas de liberalismo y de soberanía, han permitido desafiar tanto el paradigma liberal como el soberano imperantes en el escenario teórico-político de los últimos años y sus respectivos énfasis en el individuo como portador de derechos y en el Estado como actor político fundamental. Precisamente, antes de la recuperación del discurso republicano, el liberalismo y el discurso de la soberanía, a pesar de sus hondas diferencias, estaban de acuerdo en suponer que había que elegir entre ellos dos. Esto muestra que quienes *solamente* se concentran en sopesar los pros y los contras de los argumentos ofrecidos a lo largo de la historia del pensamiento político no pueden identificar las presuposiciones compartidas por quienes participan del debate y, por lo tanto, tampoco pueden cuestionarlas.[25]

24 Véase, v.g., Quentin Skinner, *Visions of Politics: I. Regarding Method*, *op. cit.*, pp. 111-112, 117.

25 Véase también, P. M. S. Hacker, *Wittgenstein*, Nueva York, Routledge, 1999, p. 7.

Ahora bien, aunque los argumentos de la Escuela de Cambridge son muy convincentes, eso no implica que el homo oxoniense haya sido superado por la evolución, o que la profanación de tumbas sea necesariamente ilegal y/o contraproducente. En realidad, se trata de dos posturas que son fácilmente compatibles (de ahí quizá la expresión "Oxbridge"), una vez que las entendemos adecuadamente. Después de todo, nos preocupamos por una obra no solamente para poder comprender su significado, sino que además nos interesa saber si tiene algo que agregar, si puede contribuir a la discusión contemporánea ofreciéndose como una alternativa a los paradigmas predominantes en el presente. Pero, en última instancia, el atractivo o la valoración de un discurso, por político que sea, no puede depender de un contexto o de la historia. Que una teoría o una posición política sean apropiadas o correctas no es una cuestión que se pueda abordar históricamente. Como bien sostiene un distinguido miembro de la tribu cantabrigense como John Dunn, "el tiempo pasado no puede ocupar el lugar del tiempo presente. Al final tenemos que juzgar nosotros mismos tan sobriamente como podamos".[26] La historia de las ideas es de gran ayuda —entre otras cosas— para cuestionar el menú contemporáneo de platos políticos, pero la decisión acerca de cuál plato debe figurar en el menú es siempre contemporánea. La historia del pensamiento no puede pensar por nosotros.

Tres dogmas del credo republicano

En este libro nos proponemos exponer un retrato del republicanismo "con verrugas y todo", como se suele decir en inglés, i.e. con todos sus defectos. De hecho, no hace falta ser un científico especializado en cohetes para darse cuenta de que a lo largo de su muy larga y rica historia, el republicanismo ha cobijado prácticas e instituciones que al menos hoy en día son claramente inaceptables, tales como la escla-

26 John Dunn, *London Review of Books*, 19 de octubre, 1980, p. 9.

vitud, la censura, el imperialismo, la dictadura, etc. Sin embargo, nuestra agenda histórico-conceptual del republicanismo se propone mostrar que la conexión entre el republicanismo y dichas instituciones claramente inaceptables es contingente antes que necesaria, y que, merced a su teoría de la libertad como no dominación, el republicanismo tiene los recursos necesarios para precisamente poder mantenerse en guardia y ejercer un alto grado de autocrítica. No todos los discursos políticos pueden decir lo mismo.

Ciertamente, aunque el lector quizá confíe en Dios, como reza en el reverso del dólar estadounidense, los demás debemos pagar al contado. En otras palabras, el lector querrá saber por qué es que estamos tan seguros acerca de la capacidad autocrítica del republicanismo. Una respuesta natural sería la de invitar al lector a leer el resto del libro. Pero antes de hacer eso, vamos a indicar brevemente tres grandes dogmas metodológicos del credo republicano que nos permiten ser optimistas acerca de la superioridad discursiva del republicanismo en relación a las otras opciones en el mercado de las ideas: la política como debate, la transparencia de las razones y, *last but not least*, la claridad conceptual.

En primer lugar, tal como veremos con mayor detalle en el capítulo 3, para el republicanismo la política es esencialmente debate, lo cual no tiene por qué implicar en absoluto defecto alguno por parte de los involucrados. Por el contrario, como sostiene Quintiliano, "a veces dos hombres sabios adoptan con justa causa uno u otro punto de vista, ya que se cree generalmente que también, si la razón así los condujera, los sabios podrían pelearse entre ellos".[27] De hecho, el eslogan mismo del republicanismo es: *audi alteram partem*, "escuchad a la otra parte", y la república misma es objeto de un debate, tal como dice Cicerón en su obra homónima: "nos cuestionamos acerca de la república".[28] El republicanismo, en realidad, sospecha de la racionalidad y/o moralidad de quienes piensan al unísono. Tal como nos lo recuerda Rousseau,

27 Cit. en Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 97.

28 Cicerón, *Sobre la república*, en *Sobre la república. Sobre las leyes*, ed. José Guillén, Madrid, Tecnos, 1986, p. 26, traducción modificada.

cuando la ciudadanía ha caído presa de la corrupción, se pierde el interés por la libertad, y entonces el temor y la adulación "convierten en aclamación los sufragios; no se delibera más, se adora o se maldice. Tal era la manera vil de opinar del Senado bajo los Emperadores".[29]

De hecho, la idea moderna del "público" está estrechamente emparentada con la noción republicana de debate o crítica entendida esta vez como la actividad típica de la razón en la forma de la evaluación constante de los pros y los contras de un texto.[30] El crítico, explica Pierre Bayle, "muestra [...] lo que se puede decir a favor y en contra de los autores: él sostiene sucesivamente el personaje de un abogado demandante y el de un abogado defensor".[31] Gracias a esta doble función de ser fiscal y defensor a la vez, el crítico es el abogado de la verdad, y es esta búsqueda de la verdad la que impera en lo que Bayle denomina reveladoramente "República de las Letras":

> Es la libertad la que reina en la República de las Letras. Esta República es un Estado extremadamente libre. No reconoce sino el imperio de la verdad y de la razón; y bajo sus auspicios se hace la guerra inocentemente a no importa quién sea. Los amigos deben mantener la guardia contra sus amigos, los padres contra sus hijos, los suegros contra sus yernos. [...] Cada uno es soberano a la misma vez, y justiciable por cada uno.[32]

En otras palabras, en la República de las Letras, tal vez la esfera pública por antonomasia, tiene lugar una guerra de todos contra todos en búsqueda de la verdad en la cual no se toman prisioneros.

29 Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato Social*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1980, p. 439.

30 Véase Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 89.

31 Pierre Bayle, art. "Archelaus", en *Dictionnaire Historique et Critique*, 3ra. ed., Rotterdam, 1720, p. 290b, cit. en Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, *op. cit.*, p. 90.

32 Pierre Bayle, art. "Catius", en *Dictionnaire Historique et Critique*, *op. cit.*, p. 812a-b, cit. en Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, *op. cit.*, p. 91.

Esta simetría o paridad normativa que caracteriza al debate político republicano, a su vez, va acompañada del culto de la retórica entendida como la capacidad de argumentar a favor de ambas partes en un debate. Dado que "las armas de la facundia pueden valer en relación a ambas partes [*in utramque partem*]",[33] los maestros de oratoria republicana precisamente enseñaban a sus estudiantes a argumentar a favor de ambas partes respecto de cualquier cuestión. La antigua función de la retórica era la de facilitar la controversia, precisamente porque se suponía que las decisiones políticas no pueden ser tomadas deductivamente y que la controversia valorativa misma alimenta la política republicana.

Para el republicanismo, además, la retórica —en el sentido originario y específico que desarrollaremos en el capítulo 3— es indispensable porque en el caso de una discusión política no tiene mayor sentido suponer que una posición, particularmente la nuestra, es tan superior moralmente que ni siquiera requiere argumentación alguna, como si, v.g., el caso a favor del republicanismo fuera tan abrumador que solamente una persona irracional e inmoral podría resistirse a sus encantos. Esta última actitud nos hace acordar al caso de Robert Schumann, quien, luego de haber tocado una pieza y que alguien del auditorio le hiciera saber que no había entendido su mensaje, entonces la volvió a tocar.[34] Si el público fuera en verdad irracional e inmoral, tampoco entendería la repetición. Y si no fuera irracional o inmoral, no tendría mayor sentido repetir las cosas de todos modos, ya que se supone que la falta de comprensión no pudo haberse debido precisamente a la falta de racionalidad o de moralidad. Un verdadero republicano, por el contrario, es consciente de que existen desacuerdos

33 Quintiliano, *Institutio Oratoria*, II.xvi.10, cit. en Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 97.

34 Véase Jonathan Bate, *Genius of Shakespeare*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 321. Ernest Hemingway era todavía más estricto que Schumann. Preguntado por un periodista acerca del mensaje de sus novelas, le contestó que "No hay mensajes en mis novelas. Cuando quiero enviar un mensaje, voy al correo" (véase Simon Leys, "The Imitation of Our Lord Don Quixote", en *The New York Review of Books*, 11 de junio, 1998).

genuinos, pueden aparecer malentendidos u objeciones respecto de las cuales trata de anticiparse, imagina alternativas, se esfuerza por explicar por qué lo que a él le parece evidente o demostrado puede llegar a sonarle extraño a otros, etc.

Por otro lado, es natural que en una época de polarización y dogmatismo, que no son sino síntomas de una moralización más o menos encubierta de la política debido a que transforman a esta última en una lucha del bien contra el mal, se sospeche del debate genuino y de la consiguiente retórica. En efecto, el compromiso inquebrantable con una causa partidaria con anterioridad a la cuestión y con independencia de los argumentos en juego, es incompatible con la idea de la política como discusión. En un régimen republicano, el único "dogmatismo" o compromiso inquebrantable que debe existir es el que los ciudadanos guardan con la república.

En segundo lugar, hay que reconocer que un archienemigo declarado del republicanismo como Thomas Hobbes muy acertadamente sostiene que "las palabras son contadores de los hombres sabios con los cuales ellos calculan; pero son el dinero de los tontos que las valoran según la autoridad de un Aristóteles, un Cicerón, o un Tomás o cualquier otro doctor humano cualquiera".[35] En efecto, no son pocos los que aún hoy en día utilizan la autoridad de un ser humano como un "escudo", tal como lo muestra el nombre de varios discursos políticos que muy poco imaginativamente resulta de añadir el sufijo "-ismo" al apellido de algún individuo providencial. Este escudo de autoridad, a su vez, puede reflejar una necesidad psicológica de resguardo: antes que afirmar X le atribuimos X a Y para quedar a cubierto de la necesaria exposición que proviene de la aseveración o negación de una posición en primera persona. También puede tratarse de un escudo "político", i.e. se trata de buscar "autores" que "autoricen" lo que de otro modo no sería tenido en cuenta, o sería incluso peligroso decir en primera persona. Como explica Montaigne,

35 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Noel Malcolm, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 59.

> las opiniones de los hombres son aceptadas siguiendo las creencias antiguas, por autoridad y crédito, como si fuera religión y ley. [...] No se pregunta si Galeno ha dicho algo que vale: sino si lo ha dicho así o de otro modo. [...] Nada se debate para ponerlo en duda, sino para defender al autor de la escuela de las objeciones externas: su autoridad es la meta más allá de la cual no está permitido inquirir.[36]

Sin embargo, un republicano paradigmático como Cicerón —otro tanto vale para Aristóteles y Tomás de Aquino a pesar de que no son estrictamente republicanos— jamás habría aprobado que su nombre fuera usado como un sello para garantizar un enunciado, sino que exigiría que nuestro pensamiento no estuviera guiado por la autoridad de alguien o de algo que no fuera nuestro propio pensamiento:

> los que requieren saber qué pensamos acerca de cualquier cosa, eso los hace más curiosos de lo que es necesario; pues al disputar se ha de preguntar no tanto por la autoridad sino por el peso de la razón. En verdad, también, por lo general, la autoridad de aquellos que profesan enseñar es un obstáculo para los que quieren aprender; pues [estos últimos] dejan de aplicar su juicio, y toman como válido lo que ven que es el juicio de quien ellos aprueban.

Es por eso que Cicerón se oponía a la práctica de los pitagóricos, quienes cada vez que eran preguntados por el fundamento de sus afirmaciones respondían: "él mismo lo dijo" en referencia a Pitágoras; "tanto podía la opinión decidida de antemano que hacía valer la autoridad sin la razón".[37] Cicerón mismo nos habría exigido en cambio que nos interesáramos por él y por el republicanismo solamente porque nos parecen valiosos, y no al revés.

36 Michel de Montaigne, *Les Essais*, ed. Jean Balsamo, Michel Magnien y Catherine Magnien-Simonin, París, Gallimard, 2007, pp. 570-571.

37 Cicerón, *De natura deorum libri tres*, ed. Joseph B. Mayor y J. H. Swainson, Cambridge, Cambridge University Press, 1880, p. 4, la traducción es nuestra.

En efecto, las razones republicanas son transparentes,[38] i.e. valen por sí mismas, y no porque han sido enunciadas por, v.g. Cicerón, o por quien fuera. Tal como sostiene Cicerón, “si lo que es laudable es bueno, es necesario que contenga en sí mismo lo que se alaba”.[39] La tesis de Cicerón es que, en última instancia, cuál es el origen o fuente de un enunciado no puede hacer diferencia alguna acerca del valor de verdad de dicho enunciado. En todo caso, el agregado de expresiones tales como “para mí…”, “no sé tú, pero yo…”, u otro bolero parecido, no puede afectar la verdad de la proposición subsiguiente.[40] En todo caso, se trata de especificaciones redundantes (salvo que estuviera en duda el origen de la proposición debido a que estemos reportando lo que dicen otros o a que, v.g., hubiera ventrílocuos en las cercanías) o contraproducentes, ya que en el ámbito del pensamiento nadie tiene suficiente autoridad como para convertir a una proposición en verdadera exclusivamente debido a que ha sido enunciada por esta persona. Por lo tanto, sí, o mejor dicho cuando se equivocan, nos apartaremos de Cicerón, Salustio, Tito Livio o quien sea, con la tranquilizadora certeza de que ellos mismos nos proveen de los ma-

38 Como veremos en el capítulo 4, si bien las razones autoritativas son opacas, es transparente la razón por la cual debemos actuar conforme a las razones autoritativas.

39 Cicerón, *Sobre las leyes*, en *Sobre la república. Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 165, traducción modificada. “[Troilo] ¿Qué es algo sino tal como es evaluado?” [“What's aught but as 'tis valued?”]. “[Héctor] Pero el valor no reside en la voluntad particular: contiene su estimación y dignidad / Tanto en la medida en que es apreciable. Es loca idolatría / Hacer al servicio más grande que el dios en sí / Cuanto en el apreciador” [“But value dwells not in particular will: / It holds his estimate and dignity / As well wherein 'tis precious of itself / As in the prizer. 'Tis mad idolatry / To make the service greater than the god”] (William Shakespeare, *Troilo y Crésida*, II.ii.50 ss.).

40 Nietzsche, por ejemplo, cree que es exactamente al revés: “La especie aristocrática de hombre se siente *a sí misma* como determinadora de los valores, no tiene necesidad de dejarse autorizar, su juicio es: 'lo que es perjudicial a mí, es perjudicial en sí', sabe que ella es la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es *creadora de valores*” (Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, ed. Andrés Sánchez Pascual, 2da. ed., Madrid, Alianza, 1997, p. 237).

teriales para criticarlos. El nuestro, entonces, es un "compromiso sin reverencia" con el republicanismo.[41]

En tercer lugar, más de dos mil años antes del advenimiento de la así llamada filosofía política analítica, el republicanismo se había interesado por la claridad conceptual y por lo tanto por la división del trabajo entre el análisis conceptual y la valoración de los conceptos. Ciertamente, cualquier definición de un concepto político implica cierto grado de estipulación y las consiguientes implicaciones para los casos fronterizos y el rechazo o atenuación del uso corriente del lenguaje, para no decir nada de la influencia de la perspectiva política de quien propone la definición. Todo concepto, entonces, suele ir acompañado de cierto compromiso con una causa. Sin embargo, para que tenga sentido la discusión y la valoración política primero debe haber acuerdo acerca de la caracterización de los conceptos utilizados en dicha discusión.

Es precisamente por eso que el personaje de Escipión sostiene al comienzo de la discusión ciceroniana sobre la república que

> ingresaré en la disputa, bajo la ley que creo se ha de usar en todas las cosas sobre las que se diserta si es que se quiere suprimir el error: que en aquella materia acerca de la cual nos preguntamos, si existe un nombre convenido hay que explicar qué se declara bajo ese nombre. Porque si hemos convenido [acerca del nombre], solamente entonces será apropiado ingresar en la discusión; pues nunca se podrá entender qué es aquello acerca de lo cual se disputa, a menos que primero haya sido inteligible.[42]

Es muy importante tener en cuenta asimismo que la inteligibilidad es particularmente decisiva para un discurso como el republicano, el cual se precia de ser un discurso accesible, capaz de ser invocado y empleado no solamente por especialistas sino además y fundamentalmente du-

41 Sobre la idea de "compromiso sin reverencia", véase Gerald A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, *op. cit.*, p. xvii.

42 Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 26, traducción modificada.

rante cualquier discusión pública. Las republicanas son razones públicas no solamente porque tratan sobre cuestiones políticas, sino además porque están dirigidas a todos.[43] El republicanismo, se podría decir, es una filosofía política apta para todo público.

Siguiendo entonces las indicaciones del Escipión de Cicerón, "ya que vamos a preguntarnos por la república, veamos primero qué es esto acerca de lo cual nos preguntamos".[44] La "república" es una noción oscilante, y no solamente para el pensamiento clásico:

> De un lado, la palabra reenvía a la patria amenazada y a la cruzada de la libertad, es la república que siempre "nos llama". [...] Del otro, una palabra neutra, la *res publica*, un régimen eternamente a la búsqueda de sí mismo, puesto que él puede ser asociado tanto a la monarquía constitucional [...] como al Terror y al golpe de Estado, e incluso al cesarismo, los actos oficiales llevaron, un tiempo, después de 1804, el extraño encabezamiento: "República francesa, Napoleón emperador".[45]

Por un lado, como se puede apreciar, "república" puede hacer referencia de un modo bastante amplio a los asuntos públicos en general, lo cual explica, por ejemplo, que Cicerón, en una decisión que iba a ser muy bien recibida hasta el día de hoy, tradujera el título del diálogo de Platón *Politeia* precisamente como *República*. Este sentido amplio le permite asimismo al Escipión ciceroniano sostener que "en una república el dominio de uno solo, si es justo, es óptimo",[46] ya que hasta una monarquía podría ser republicana según esta acepción. Y Rousseau

43 Dicho sea de paso, como veremos más en detalle en el capítulo 3, habría que recordar que la expresión misma "razón pública", al menos en inglés, fue acuñada por William Shakespeare y puesta reveladoramente en la boca de Bruto, un distinguido personaje republicano.

44 Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 26, traducción modificada.

45 Pierre Nora, "République", en François Furet y Mona Ozouf (eds.), *Dictionnaire Critique de la Révolution Française: Idées*, París, Flammarion, 1992, p. 392.

46 Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 41, traducción modificada.

mismo adopta este uso extremadamente generoso del término cuando sostiene que todo gobierno legítimo es republicano por definición.[47] Algo similar sucede en nuestra propia época, en la cual consideramos democrático a todo lo que aprobamos, y fascista a lo que desaprobamos, por lo cual, v.g., un bife de chorizo podrá ser democrático o fascista según esté o no a punto (o bien cocido), dependiendo del gusto del consumidor.

Pero "república" en un sentido estricto, bastante más demandante normativamente hablando, se refiere al objeto que nuestra discusión se propone retratar, i.e. a un régimen político cuyo valor primordial es la libertad, que depende de la virtud cívica, gira alrededor del debate, sostiene el imperio de la ley, exige una actitud patriótica y es fuertemente antipersonalista. Es en este sentido que Cicerón se pregunta retóricamente en relación a Siracusa bajo la tiranía, o a Atenas bajo los treinta tiranos:

> ¿Quién, pues, llamaría cosa del pueblo, esto es, república, a aquella en la que todos se vieran oprimidos por la crueldad de uno solo, donde no existiera vínculo alguno de derecho, ningún consenso, ninguna camaradería, lo cual es un pueblo? [...] No diré, por lo tanto, como ayer, que donde hay un tirano, hay una república viciosa, sino que se ha de decir, como me compele ahora la razón, que no existe absolutamente república alguna.[48]

47 Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato Social*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1980, p. 44.

48 Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, pp. 105-106, traducción modificada. Es según este sentido de la expresión que La Boétie se pregunta "qué rango debe tener la Monarquía entre las Repúblicas, si es que debe tener alguno; pues es desafortunado creer que hay algo de público en este gobierno, en donde todo está en uno". Cit. en Mario Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à notre jours*, París, Presses Universitaires de France, 2001, p. 452. Algunos adoptan la designación de republicano al interior de una república, v.g., "partido republicano", lo cual suena redundante, o puede tener sentido solamente si los demás partidos son o tienen rasgos notoriamente antirrepublicanos. En ambos casos, hay algo que anda seriamente mal en dicha república.

Este libro propone entonces una agenda republicana en el sentido más demandante de la expresión. Los tres primeros capítulos están dedicados a lo que podríamos denominar el contenido o la materia de la república. En efecto, la idea de libertad como no dominación, discutida en el capítulo 1, es el valor alrededor del cual gira todo el discurso republicano. De ahí que el republicanismo pueda ser resumido como una lucha contra la dominación, del tipo que fuera: política, social, económica, etc. La preocupación por la libertad como no dominación incluye una dosis considerable de virtud, el tema del capítulo 2. Dicha virtud no impide, sino que por el contrario, estimula, tal como hemos visto, el debate político como una discusión entre argumentos igualmente atendibles, tal como lo explica el capítulo 3.

Habiendo visto que la libertad, la virtud y el debate constituyen la materia del republicanismo, los dos capítulos siguientes, el 4 y el 5, se dedican a discutir la forma que corresponde a dicha materia. El capítulo 4 se aboca a la noción de ley, la cual es el reverso de la libertad, ya que esta última es entendida por el republicanismo como un estatus normativo. Además, las instituciones jurídicas se encargan de encauzar el debate entre agentes virtuosos apelando a una dosis generosa de autoridad política en términos del Imperio de la Ley. El capítulo 5, por su parte, completa la discusión sobre la forma de la república ya que se pregunta cuál es el lugar o espacio apropiado para que los ciudadanos vivan en libertad y puedan debatir en el marco del Imperio de la Ley. La respuesta es la noción de patria, la cual, a su vez, exige un compromiso muy significativo por parte de los ciudadanos, quienes bien pueden ser convocados a actuar en defensa de la misma, ya que, tal como dice el refrán yiddish, "rabino o cuidador de baños, todos tienen enemigos", y el republicanismo no es una excepción.

Hablando de enemigos, en el capítulo 6, el último de nuestra agenda, examinaremos el elemento químico que no puede aparecer jamás en una fórmula republicana, i.e. César (o el cesarismo, en su versión moderna). En otras palabras, en este último capítulo discutiremos cuáles son los peligros internos a los que está expuesta una república, sin dejar de hacernos la pregunta que se ha hecho la tradición republicana durante hace siglos: ¿César debe morir?

Agradecimientos

Tal como hacía Maquiavelo, al menos según su célebre carta a Francesco Vettori del 10 de diciembre de 1513, a diario "entro en mi escritorio" en donde "no me avergüenzo de hablar" con "antiguos hombres", como Cicerón, Tito Livio o Maquiavelo, ni de "preguntarles por la razón de sus acciones, y ellos por su humanidad me responden". Y tal como agrega Maquiavelo, "porque Dante dice que no hay ciencia sin retener lo que se ha entendido, yo he anotado aquello de lo que por mi conversación con ellos he considerado capital y he compuesto" este libro, "donde profundizo en la medida de mis posibilidades en las particularidades de este tema".[49] Ahora bien, a diferencia de Maquiavelo, puedo hacer todo esto profesionalmente, i.e. sin esperar hasta la noche —aunque quizá sin vestirme tan "decentemente" como él— gracias a que soy Investigador de la Carrera del Investigador Científico del CONICET y Profesor de Filosofía del Derecho en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, instituciones a las cuales les estoy muy agradecido.

Quisiera expresar mi agradecimiento particularmente a Alejandro Katz, a quien se le ocurriera precisamente la muy buena idea de escribir un libro que retratara los aspectos elementales del republicanismo. En la muy reveladora terminología del derecho penal, yo soy el autor material de este libro, pero el autor intelectual es él. Les agradezco mucho también a Élida Fernández, Graciela Frigerio, Alejandro Katz y Graciela Soler por sus comentarios a diferentes partes del libro, ayudándome de este modo a mejorarlo dentro de lo posible. En todo caso, sin su ayuda el libro habría quedado definitivamente peor. Graciela Cejas no solamente ha leído y criticado el libro entero, lo cual le agradezco enormemente, sino que además carga con la pesada tarea de soportarme todos los días, espero que por el resto de nuestra vida.

49 Nicolás Maquiavelo, *Maquiavelo: Antología*, ed. Miguel Ángel Granada, Barcelona, Península, 1987, p. 291, traducción modificada.

1
Libertad

> La libertad consiste menos en hacer nuestra voluntad
> que en no estar sometido a la de otro;
> ella consiste además en no someter la voluntad
> de otro a la nuestra.
> **Jean-Jacques Rousseau**, *Cartas escritas desde la montaña*, VIII

Todo el discurso republicano gira alrededor de la libertad. El énfasis en la virtud, la reivindicación del debate político, la defensa del imperio de la ley, la inculcación del patriotismo, la lucha contra el cesarismo: todos los elementos distintivos del republicanismo dependen conceptual y políticamente de la libertad. De hecho, no es casualidad que durante la Revolución Francesa, la iconografía de la diosa Libertad se convirtiera en la iconografía de la República.[1]

Sin embargo, que la libertad sea el núcleo conceptual e ideológico del republicanismo es un caso de buenas y malas noticias. Las buenas noticias son que la libertad goza de muy buena prensa: fue retratada por Delacroix luchando en las barricadas, inspiró la única ópera de Beethoven (*Fidelio*), tiene una icónica estatua en Nueva York, ha dado su nombre a varias calles (e incluso figura en un conocido sketch de Les Luthiers: "Libertad e Independencia, Triunvirato y Avenida de los

1 Laure Godineau, "L'Image", en Vincent Duclert y Christophe Prochasson (eds.), *Dictionnaire Critique de la République*, París, Flammarion, 2007, p. 904.

Incas"), etc. De ahí que, como muy poca gente se anima a hacer público su rechazo a la libertad, el republicanismo muy a menudo suele beneficiarse indirectamente de semejante aprobación. En otras palabras, que el republicanismo gire alrededor de la libertad es sin duda un éxito de relaciones públicas.

Las malas noticias son que, no menos a menudo, la popularidad de una idea conspira contra su comprensión. Como sostiene Montesquieu, "no hay palabra que haya recibido significados más diferentes": "Unos la han considerado como la facultad de deponer a quien habían dado un poder tiránico; otros, como la facultad de elegir a quién deben obedecer; otros, como el derecho de ir armados y poder ejercer la violencia; y otros, por fin, como el privilegio de no ser gobernados más que por un hombre de su nación o por sus propias leyes".[2] En efecto, se trata de un valor compartido por ideologías políticas tan disímiles como el liberalismo, el socialismo, el comunismo, el nacionalismo, e incluso el anarquismo. Además, su relevancia política no se limita a la época contemporánea o siquiera a la moderna, sino que se trata de un concepto que ha sido recurrente por lo menos desde el nacimiento mismo del pensamiento político occidental en las antiguas Grecia y Roma de fines del siglo VI a.C., hasta nuestros días.

El republicanismo, por otro lado, supo contar a lo largo de su larga historia con una concepción distintiva de la libertad que quedara opacada —al menos en el campo del pensamiento político— por la hegemonía de la distinción entre la libertad negativa y la libertad positiva hecha por Isaiah Berlin en su famosa lección inaugural en Oxford de 1956.[3] Dicha distinción, que seguramente figura en el "top ten" de la historia de la filosofía política, relegó casi completamente a la milenaria concepción republicana de la libertad, hasta que fuera

2 Charles-Louis de Secondat Barón de Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Orbis, 1984, vol. I, pp. 141-142.

3 Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 118-172.

recuperada no hace mucho tiempo merced a las investigaciones de algunos historiadores de las ideas políticas,[4] tal como hemos visto en la Introducción.

A continuación, examinaremos estas tres concepciones de libertad (negativa, positiva y republicana) y sostendremos que la concepción republicana de la libertad, a pesar de que irónicamente fue desplazada por la distinción canónica liberal entre la libertad negativa y positiva, es una alternativa que parece haber sido hecha a medida para superar dicha antinomia. De hecho, por momentos es difícil resistir la tentación de caer en el anacronismo de creer que el sentido mismo de la distinción entre libertad negativa y libertad positiva es el de resaltar las virtudes del discurso republicano sobre la libertad.

La concepción negativa

Esta concepción no es "negativa" porque tenga algo contra la libertad, sino porque entiende a la libertad como la negación o falta de interferencia en relación a las acciones de un sujeto, principal aunque no exclusivamente individual. Por ejemplo, Thomas Hobbes, a quien se le suele atribuir la paternidad de la concepción negativa de libertad,[5] la entiende como "la *ausencia de impedimentos al movimiento*". De este modo, afirma Hobbes, "el agua recluida en una vasija", "precisamente no es libre (ya que la vasija es un impedimento para que fluya)", y por

4 Por ejemplo, John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; y, por supuesto, la obra de Quentin Skinner, v.g., *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

5 Quentin Skinner cree que Maquiavelo se había anticipado a Hobbes al respecto. Véase, v.g., Quentin Skinner, "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives", en Richard Rorty, Jerome B. Schneewind y Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 193-224.

lo tanto, "tiene mayor libertad el que está custodiado en una cárcel amplia que el que está custodiado en una angosta".[6]

Como se puede apreciar, la interferencia en cuestión no es normativa sino puramente natural o física, lo cual le permite a Hobbes arribar a la conclusión a la que precisamente quería llegar, a saber, que la soberanía del Estado no es incompatible con la libertad de los súbditos. En efecto, Hobbes tiene razón al sostener que la autoridad del Estado no es incompatible con la libertad negativa de los individuos, ya que la autoridad, estrictamente hablando, no interfiere en las acciones de los individuos, si por interferencia entendemos la imposibilidad de realizar una acción. Las normas jurídicas y la libertad negativa operan en dimensiones diferentes. Mientras que las normas jurídicas indican cómo debemos actuar, la libertad negativa hace referencia a un hecho empíricamente verificable. Quienes ignoran esta brecha que existe entre la normatividad y la realidad (y/o creen que la posibilidad física sigue necesariamente al poder normativo, antes que al revés) corren el serio riesgo de pecar de la misma ingenuidad que Ricardo II (al menos tal como es descrito por Shakespeare), cuya sola reacción frente al levantamiento destituyente de Bolingbroke fue la de creer que "toda el agua en el tosco y rudo mar no puede lavar el bálsamo de un rey ungido; el aliento de los hombres mundanos no puede deponer al representante elegido por el Señor".[7]

Dado entonces que la prohibición y la interferencia habitan mundos conectados aunque esencialmente diferentes, el derecho en el mejor de los casos podría amenazar con un castigo para asegurarse de que cumpliéramos con la prohibición, pero semejante recaudo no podría por sí mismo impedir la conducta en cuestión, tal como lo demuestra, v.g., la existencia de mercados ilegales. En cambio, si quisiéramos hacer literalmente imposible la realización de la acción, y no solamente prohibirla, deberíamos trabajar en el mundo fáctico antes que en el normativo. Por ejemplo, para lograr que la acción

6 Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, traducción, prólogo y notas de Andrés Rosler, Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 221.

7 William Shakespeare, *Richard 2*, III.ii.54-7.

prohibida del contrabando deviniera imposible, en lugar de dar razones para actuar a quienes estuvieran sujetos a la prohibición, habría que, v.g., levantar muros, construir un techo que impidiera el contrabando aéreo, y por las dudas cubrir la superficie para impedir el contrabando subterráneo.

Ahora bien, por alguna razón, el liberalismo se apropió de la concepción negativa de libertad, aunque para darle un uso completamente distinto del que le diera Hobbes. En efecto, tal como acabamos de ver, Hobbes utiliza la libertad negativa entendida como falta de interferencia para mostrar su compatibilidad con la soberanía del Estado, mientras que los liberales creen que la concepción negativa es la que mejor asegura la libertad de los ciudadanos en general.

Sin embargo, los liberales suelen ser bastante estrictos en los requisitos que exigen para que un obstáculo sea considerado interferencia, i.e. una restricción de la libertad. Para los liberales, no cualquier hecho físico afecta la libertad de las personas, sino que distinguen entre la libertad en sentido estricto y la capacidad de las personas. Para un liberal, Nino Bravo va demasiado rápido al suponer que "el ave que escapó de su prisión" sin más "puede, al fin, volar". Si bien, v.g., todos somos libres de cruzar un río a nado, algunos no son capaces de hacerlo porque no saben nadar, lo cual a los ojos del liberalismo afecta su capacidad pero no su libertad en sentido estricto. Simétricamente, otras personas, como los campeones olímpicos de natación, son ciertamente capaces de cruzar el río a nado pero quizá no sean libres de hacerlo porque, v.g., están encerrados en la cárcel o atascados en un embotellamiento de tránsito.

Vamos a suponer ahora que alguien está esquiando y se encuentra con una avalancha de nieve que le bloquea el paso. Desde el punto de vista del liberalismo ortodoxo, si este obstáculo físico que representa la acumulación de la nieve fuera un producto natural, no afectaría la libertad de las personas sino solamente su capacidad, tal como la gravedad hace que seamos incapaces de saltar a cierta altura en el aire, pero no afecta nuestra libertad. Para que un obstáculo físico afecte nuestra libertad, dicho obstáculo debería ser un producto deliberado, o en todo caso negligente, lo cual supone la responsabilidad de cierta

inteligencia autora del hecho.[8] De ahí que la discusión sobre la libertad puede convertirse fácilmente en una discusión sobre la responsabilidad: somos libres en la medida en que no hay alguien que sea responsable por el obstáculo que se interpone en nuestro camino. En otras palabras, a menudo la discusión sobre cuándo hay o no hay libertad es una discusión acerca de quién debe hacer algo al respecto. De hecho, el sentido de la distinción liberal entre libertad y capacidad consiste en que solamente los obstáculos que afectan nuestra libertad son políticamente relevantes, mientras que los que afectan nuestra capacidad pasan a un segundo plano, o son directamente irrelevantes: mientras que el Estado debe proteger nuestra libertad, no tiene por qué ayudarnos con nuestras incapacidades.[9] Nadie exige que alguien haga algo para que podamos saltar a más de cierta altura, pero todo el mundo estará de acuerdo en que somos libres de esquiar sin que alguien interponga avalancha alguna en nuestro camino.[10]

El liberalismo no solamente se aparta de Hobbes al darle un uso distinto a la libertad negativa, sino que también se distancia de Hobbes en relación a cuándo una acción es genuinamente voluntaria. Según

8 Véase Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *op. cit.*, p. 122. En la revisión de su famoso artículo, Berlin parece sostener que si el camino está bloqueado por un obstáculo que podría ser removido por alguien que omite hacerlo, entonces su libertad estaría en verdad limitada (Isaiah Berlin, "Introduction", en *Four Essays on Liberty*, *op. cit.*, pp. xxxix-lx). Quizá sea por eso que las películas del género de terror solamente tienen éxito si los eventos que narran son el producto de una inteligencia y no el resultado de causas naturales.

9 Aunque el liberalismo igualitarista se ha mostrado mucho más dispuesto recientemente a subsanar las desigualdades provocadas por ciertas incapacidades, las cuales se deben a la suerte moral.

10 Gerald Gaus, *Political Concepts and Political Theories*, Boulder CO, Westview Press, 2000, pp. 78-79. Ciertamente, casi no existen acciones respecto a las cuales otras personas o instituciones no puedan hacer algo al respecto. Es absolutamente factible viajar a Barcelona para ver jugar a Messi, o al Festival de Bayreuth todos los años, pero de ahí no se sigue que alguien deba proporcionarnos los medios para hacerlo de tal forma de remover los obstáculos que interfieren con nuestra libertad de hacerlo.

Hobbes, actuamos voluntariamente en la medida en que no existan obstáculos físicos para nuestro movimiento.[11] Por ejemplo, la célebre capacidad de Don Corleone en "El Padrino I" (1972) para proponer ofertas que no pueden ser rechazadas, en lugar de impedir o hacer imposible que el amenazado actúe libremente, por el contrario lo presupone. Dado que es posible, v.g., que Jack Woltz, el empleador de Johnny Fontaine, uno de los tantos ahijados de Don Corleone, no lo exonere de sus deberes contractuales, es precisamente por eso que es amenazado por Don Corleone. Hobbes diría que Woltz tenía la libertad de recibir un tiro, pero prefirió él mismo rescindir el contrato del ahijado de Don Corleone, y precisamente por eso su acto fue voluntario.

En realidad, si literalmente "no hubiera alternativa", no tendría sentido la amenaza,[12] o sería simplemente sádica. El lenguaje ordinario suele ser confuso a este respecto ya que a menudo ante el caso de haber sido amenazados o coaccionados solemos decir que "no nos quedó otra alternativa" que hacer aquello que nos exigen, cuando en realidad lo que la coacción impide es una alternativa verdaderamente razonable. Es por eso que la libertad negativa suele ser complementada con cierta dosis de elegibilidad, para que la libertad de poder actuar de otro modo —que solía ser llamada libre albedrío— no sea confundida con la libertad negativa protegida por el liberalismo. De hecho, hasta los regímenes totalitarios suponen que sus súbditos pueden actuar de otro modo, son "libres" en sentido metafísico, por así decir, y por eso mismo (en el mejor de los casos) los amenazan volviendo inelegibles o poco atractivas ciertas alternativas para sus súbditos. Quienes, como el Casio de Shakespeare, insisten en que mediante el suicidio podemos "sacudir a voluntad esta parte de la tiranía" que soportamos,[13] tienen razón en términos conceptuales ya que podemos quitarnos la vida, pero se trata de una verdad políticamente absurda.

11 Véase Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos*, *op. cit.*, p. 221.

12 Véase Gerald A. Cohen, *History, Labour, and Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 246, 256.

13 William Shakespeare, *Julius Caesar*, I.iii.89-100. Horacio en *Hamlet* (V.ii.294) se refiere al suicidio como el ejercicio de una libertad propiamente "romana".

Ahora bien, no es fácil determinar cuándo una acción es "elegible" en el sentido apropiado, i.e. cuándo una amenaza vuelve inelegible cierta acción. Hobbes, por ejemplo, creía que la coacción no afectaba la normatividad de las promesas, porque temía que el solo miedo invalidaría cualquier contrato, particularmente en el estado de naturaleza. Si bien Hobbes mismo no niega que "a veces un pacto de este tipo [i.e. arrancando por el miedo] debe ser considerado inválido", agrega que "no será inválido por razón de haber procedido del miedo".[14] En efecto, mucha gente celebra un contrato, v.g., de compraventa, porque teme que el valor comercial del bien objeto del contrato se esté depreciando; pero no tendría sentido si al momento de tener que cumplir con las obligaciones de dicho contrato, dado que el bien había subido de precio significativamente, el vendedor tratara de invalidar la transacción alegando que fue el miedo a la depreciación lo que lo llevó a contratar. En general, las razones por las cuales se celebran los contratos no afectan la normatividad de los mismos.

Por otro lado, los miedos no son iguales para todas las personas. En "Los enredos de Wanda" (1988), el personaje de Michael Palin, miembro de una banda de asaltantes, era un celoso militante por los derechos de los animales, y sin embargo no tenía problemas en eliminar testigos que perjudicaran la situación procesal de su jefe. De hecho, en la escena final de la película termina pasando literalmente con una topadora por encima del odioso personaje representado por Kevin Kline para vengarse precisamente de la ingesta por parte de este último de su pez Wanda. La inelegibilidad de una conducta, entonces, no puede ser relativa a la psicología de los agentes, sino que debe estar subordinada a un estándar moral. Ciertamente, dicho estándar debe ser psicológicamente factible, por así decir, pero no cualquier estándar psicológicamente factible será suficiente. En todo caso, la elegibilidad de una acción no puede ser determinada como un hecho, a diferencia de la noción de interferencia, con la cual habíamos comenzado nuestro discusión.

14 Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos*, *op. cit.*, p. 146.

Veamos ahora otro caso que se ha vuelto proverbial en la discusión sobre la libertad y la elegibilidad de las acciones, i.e. el del sediento perdido en medio del desierto que entra en contacto con el propietario del único pozo de agua disponible, quien le formula la siguiente proposición: "Te doy un vaso de agua solo si me das a cambio todos tus bienes". A primera vista, nuestras intuiciones sugieren que semejante proposición es en realidad una amenaza, ya que parece infligir un claro daño al sediento al condicionar la provisión de un vaso de agua; sin embargo, alguien podría decir que se trata de una oferta para obtener algo que el sediento desea y que de otro modo no podría obtener, i.e. se trata de una proposición que extiende su abanico de opciones y no de un daño que las restringe. Este ejemplo muestra sin embargo que una oferta puede ser coercitiva y, por lo tanto, puede restringir el arco de nuestras opciones si nos permite obtener algo solamente a un precio altísimo y que además, debido a nuestras circunstancias, no podemos darnos el lujo de rechazarla. Se trata, otra vez, de un caso en el que "no hay opción", "no tenemos alternativas", etc.

Ahora bien, para saber si una oferta es coercitiva tendríamos que compararla con las opciones normales que una persona debería tener en esta situación. La opción estándar parece ser en realidad que una persona en extrema necesidad tiene razonablemente la expectativa de ser ayudada por otras con un costo mínimo para ella misma, particularmente si el costo que incurre el que debe ayudarlo es, a su vez, más que razonable. En el caso que estamos examinando, entonces, podríamos decir que la persona que hace la oferta coercitiva no solo está haciendo una oferta, sino que está bloqueando la opción estándar, y de este modo está disminuyendo las opciones del sediento volviendo algunas de ellas verdaderamente inelegibles.[15]

Pensemos ahora en la inolvidable escena del consultorio del dentista en la película "La tiendita del horror" (1986). En ella, un paciente, que a la vez es un entusiasta masoquista (Bill Murray), le solicita encarecidamente al sádico dentista (Steve Martin) "un largo y lento trata-

15 Véase Gerald Gaus, *Political Concepts and Political Theories*, *op. cit.*, p. 81.

miento de conducto". De hecho, es tal el placer que obtiene el paciente masoquista a raíz del dolor que le inflige el sádico dentista, que la frustración de este último crece de modo directamente proporcional al aumento del placer que su paciente masoquista obtiene de su sádico tratamiento. Podríamos imaginar una escena similar en la cual alguien está recluido en una habitación, atado a la pared y con una cinta pegada sobre la boca de modo que no puede hablar, y sin embargo, eso sea exactamente lo que esta persona quería hacer —o quería que le hicieran en todo caso—.[16]

Sin embargo, hasta los acérrimos defensores de la libertad negativa, como Isaiah Berlin, sostienen que una persona en tales situaciones no es libre, debido a que creen que la libertad no se puede agotar en la ausencia de obstáculos que impiden la satisfacción de los deseos de un agente soberano respecto a los mismos y/o que vuelven inelegibles una de sus opciones. La libertad no se reduce a satisfacer los deseos o metas simplemente existentes en el agente al momento de actuar, sino que se extiende también a la remoción de obstáculos para lo que una persona pueda decidir hacer.[17] Una persona entonces puede no ser libre a pesar de que esté haciendo exactamente todo lo que quiera hacer, ya que la oportunidad es parte constitutiva de la libertad.

Por otro lado, tampoco tiene sentido considerar todas las opciones disponibles como si fueran del mismo valor. Por ejemplo, no cabe duda de que la libertad de religión en el así llamado "Estado Islámico" es inexistente, sobre todo en comparación con, v.g., Gran Bretaña.[18] Ahora bien, dada la situación geográfica y el desarrollo tecnológico del Estado Islámico, es altamente probable que la cantidad de semáforos por habitante en dicho Estado sea muchísimo menor que en

16 Los cinéfilos recordarán que "High Anxiety" (1977) de Mel Brooks, una parodia de varias películas de Hitchcock, contiene una escena semejante. Ejemplos similares podrían encontrarse en una típica reunión de consorcio o un almuerzo familiar dominical.

17 Isaiah Berlin, "Introduction", en *Four Essays on Liberty*, *op. cit.*, p. xxxix.

18 Se trata de un caso inspirado en un ejemplo de Charles Taylor, "What's wrong with negative freedom?", en *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 219.

Gran Bretaña. Imaginemos ahora que un muy idiosincrático defensor del Estado Islámico sostuviera que tal Estado sería más libre que Gran Bretaña precisamente por esa razón, i.e. porque en el Estado Islámico la cantidad de acciones restringidas sería mucho menor que en Gran Bretaña. Después de todo, quienes practican una religión en público en Gran Bretaña están lejos de ser una mayoría y lo suelen hacer el fin de semana, mientras que una enorme cantidad de personas tienen que respetar los semáforos todos los días. En términos puramente cuantitativos, es cierto que la cantidad de actos afectados por los semáforos británicos es mucho mayor que la cantidad de actos restringidos por el régimen islámico. La cuestión, por supuesto, es si nos conformamos con esta manera puramente cuantitativa de entender la libertad.

Por otro lado, no es cierto que cuanto mayor sea el número de actos que uno realiza, es necesariamente mayor la libertad del agente en cuestión: quien se casó tres veces no es necesariamente tres veces más libre que el que se casó una sola vez.[19] De hecho, el Adán de John Milton en *El paraíso perdido* justifica la prohibición de conocer en términos estrictamente cuantitativos: "Que no pensemos dificultosa una prohibición fácil, quienes gozamos de libre permiso tan grande sobre todas las demás cosas y una elección ilimitada de delicias múltiples".[20] Esto nos lleva no solo a considerar la libertad como un concepto entendido en términos de cantidad y de oportunidad, como parece sugerir Adán, sino además a considerar de qué naturaleza es la oportunidad que se nos aparece, la oportunidad que se nos permite o impide aprovechar.

Finalmente, cabe preguntarse por qué quienes están interesados en defender la libertad creen que la concepción negativa sea el camino a

19 George Bernard Shaw recomendaba "No te cases por dinero. Un préstamo te costará menos".

20 John Milton, *El paraíso perdido*, traducción de Esteban Pujals, Madrid, Cátedra, 1986, p. 197, traducción modificada. Más adelante, Adán insiste en que la orden de Dios es "única, aunque tan justa" (p. 244) y que se trata de una "sola orden, tan fácilmente obedecida entre la elección de todos los demás gustos para complacer sus apetitos" (p. 301).

tomar. En efecto, Hobbes, por ejemplo, se inclina inicialmente por la concepción negativa, en primer lugar, tal como lo hemos visto, para reconciliar la libertad con la autoridad, ya que sus adversarios políticos —fundamentalmente republicanos a la sazón— basaban sus críticas a la soberanía del rey en términos de una restricción de la libertad. Sin embargo, Hobbes no es lo que se dice un defensor de la libertad. Por el contrario, es en su estado de naturaleza que "cada uno tiene en verdad la más íntegra libertad" y es precisamente por eso que Hobbes nos advierte que debemos abandonar semejante condición.[21] El estado de naturaleza, hasta cierto punto, puede favorecer la libertad negativa de algunos pero siempre a expensas de otros; por ejemplo, los individuos o grupos más fuertes sufrirán menos restricciones que los más débiles. Otro tanto sucede con el capitalismo, que suele ser defendido porque representa más libertad negativa, aunque solamente para quienes tienen derechos de propiedad, la cual consiste precisamente en la restricción de las acciones de quienes no son propietarios. De ahí que, tal como hemos visto, no solamente existan razones conceptuales que nos hacen dudar de la libertad negativa (v.g., que en lugar de ser un mero hecho exige bastante valoración y que le prestemos atención a la psicología del agente), sino que también parece haber razones estrictamente políticas que nos hacen desconfiar de la concepción negativa como la más apropiada para defender la idea misma de libertad.

La concepción positiva

Lo que empezó entonces como una discusión bastante "aséptica", i.e. sobre la libertad entendida como la ausencia de impedimentos externos al movimiento, terminó contaminando el carácter puramente fáctico de la interferencia al incluir una evaluación de la fuente y del atractivo de los impedimentos, sin exceptuar de la evaluación al agente

21 Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos*, *op. cit.*, p. 225.

mismo, que en un principio había sido considerado soberano acerca de sus preferencias y decisiones. En efecto, las consideraciones sobre la diferencia que existe entre lo que alguien quiere hacer en un momento dado y lo que puede llegar a hacer aunque nunca lo haga efectivamente, y sobre la necesidad de estudiar la libertad no solo respecto de la interferencia externa, sino además respecto de qué es lo que ese agente podría hacer con su libertad, nos han llevado hasta las puertas de la otra concepción que suele ser mencionada como la gran alternativa en relación a la noción de libertad negativa, i.e. la noción de libertad positiva. Las teorías "positivas" de la libertad proponen que en lugar de entender la libertad como la posibilidad de hacer algo, deberíamos concentrarnos en *qué* es lo que hacemos, lo cual tarde o temprano desemboca en una discusión acerca de *quién* es el que toma la decisión al respecto.

En otras palabras, la concepción positiva de libertad en lugar de hacer hincapié en la falta de interferencia, se concentra antes bien en quién es el agente que toma las decisiones y por lo tanto en la idea de autogobierno, de tal forma que somos libres no cuando actuamos sin impedimentos externos, sino cuando nuestras acciones son el resultado de nuestra propia decisión. De este modo, los partidarios de la libertad positiva no solamente creen que la libertad puede consistir en un conjunto de restricciones (con tal de que sean nuestras en sentido estricto), sino que además la restricción en cuestión es de naturaleza normativa. Hemos dejado atrás el territorio de los hechos (impedimentos físicos) para adentrarnos en una discusión decididamente valorativa (quiénes somos en verdad y qué tenemos razón de hacer).

La concepción positiva de libertad no carece de sustento en el lenguaje ordinario. En efecto, el mero hecho de que "X esté libre (o exento de) Y" no tiene por qué ser considerado valioso o saludable, ya que Y en tal caso bien puede ser indeseable y, por lo tanto, sería un punto a favor de X que no contuviera Y. Ciertamente, los establecimientos comerciales libres de impuestos en los aeropuertos suelen contar con la aprobación de los pasajeros. Del mismo modo, si decimos que una bebida está libre de colorantes o aditivos, por ejemplo, creemos que eso es algo que cuenta a favor de dicha bebida. Pero si dijéramos que

la comida está exenta de sabor, en general estaríamos indicando un defecto de dicha comida.

En realidad, la noción de libertad positiva refleja la creencia de que ciertas relaciones o vínculos en lugar de disminuir nuestra libertad, la constituyen. Es por eso que Hegel cree que "cuando se oye decir que la libertad consiste en *poder hacer lo que se quiere*, solo se puede tomar esa representación como una carencia total de cultura del pensamiento".[22] De hecho, Hegel usa la amistad como un ejemplo de su teoría positiva de la libertad, según la cual un agente solamente puede ser libre si se compromete con alguna actividad o relación con otro, lo cual por supuesto implica ciertos límites que a la vez constituyen vínculos de libertad. Es el agente el que se siente libre mediante la amistad ya que mediante sus vínculos de amistad "está con sí mismo en el otro": "[en la amistad] uno se limita gustosamente en relación a otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo".[23] Para Hegel, entonces, un agente verdaderamente libre no obedece ni a una interferencia interna como un deseo irracional, ni tampoco a una interferencia externa como la de una autoridad injustificada, sino que en el fondo se obedece a sí mismo.[24]

Por lo tanto, y por paradójico que parezca desde el punto de vista de la libertad negativa, ciertas interferencias, intervenciones o restricciones pueden cumplir un papel beneficioso para aquello que ha de ser interferido o restringido, a tal punto que pueden contribuir a la libertad de quien experimenta la restricción. En otras palabras, ciertas restricciones pueden ser liberadoras. Es en este sentido que Montesquieu comparaba "las buenas leyes con esas grandes redes en las cuales los peces son aprisionados pero se creen libres".[25] De hecho, la li-

22 G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, traducción y prólogo de Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988, p. 80.

23 *Ibid.*, p. 74.

24 Véase Alan Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 100.

25 Montesquieu, *Pensées*, O.C., vol. II, p. 943, cit. en Judith Shklar, *Montesquieu*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 86. En el arte, por supuesto, es muy común que la restricción contribuya a la libertad del artista e incluso a

bertad entendida como la sola falta de interferencia puede conducir a resultados absurdos, ya que, v.g., implicaría que la vida de Robinson Crusoe es la más libre que se pudiera concebir. La libertad positiva entendida como una relación con otros, por el contrario, es capaz de explicar mucho mejor no solamente la estructura de nuestras relaciones afectivas sino además su valor.

Ahora bien, Hegel tiene razón en señalar las limitaciones de la concepción negativa de libertad y en que la libertad positiva es una noción mucho más rica que la negativa. Sin embargo, su argumento a favor de la libertad positiva depende de una ambigüedad entre la sociedad civil y el Estado. En efecto, podemos reconstruir la argumentación hegeliana del modo siguiente:[26]

(A) La libertad humana es la base de legitimidad social y política.
(B) La capacidad para la libertad no es algo que cualquier ser humano adulto tiene automáticamente, sino que es desarrollada y mantenida solo en el contexto de una comunidad de reconocimiento mutuo.
(C) Una comunidad de reconocimiento mutuo es posible solo si contiene ciertas instituciones y prácticas mediadoras: es a través de estas instituciones y prácticas que los individuos atraen y expresan reconocimiento.
(D) El conjunto de instituciones que conforman el mundo social moderno, y que incluye el Estado, representa la estructura institu-

---

incrementar el valor estético de la obra. Como nos lo recuerda Proust, "la tiranía de la rima fuerza" a "los buenos poetas [...] a encontrar sus más grandes bellezas" (*Du côté de chez Swan*, ed. Antoine Compagnon, París, Gallimard, 1988, p. 24). Mozart jamás fue tan libre como cuando se sometía a la restricción de las formas de sus recursos musicales, como por ejemplo cuando usa el contrapunto y "la sobreabundancia de temas melódicos individuales impide la pérdida de identidad dentro de una textura polifónica despótica; el contrapunto deviene análogo a la interrelación de individuos libres e iguales en la sociedad" (Nicholas Till, *Mozart and the Enlightenment*, Londres, Faber and Faber, 1992, pp. 175-176).

26 Véase Alan Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, *op. cit.*, p. 135.

cional mínima autosuficiente que es capaz de mediar el reconocimiento mutuo.

Por lo tanto,

(E) La libertad humana consiste en la obediencia a las instituciones estatales.

Como se puede apreciar, el planteo de Hegel se dirige a quienes aceptan que la libertad es el punto de partida de la reflexión filosófico-política (A). Tal como hemos dicho al comienzo de este capítulo, la premisa (A), i.e. el valor de la libertad como piedra de toque de la política, está fuera de discusión. Resta ver qué sucede con el resto de la argumentación de Hegel. Sin duda, (B) también es inobjetable, ya que la libertad no crece en los árboles, sino que depende de cierta comunidad. Tampoco es objetable (C), ya que la idea misma de comunidad implica la existencia de ciertas prácticas e instituciones. El problema reside en (D), ya que sostiene que dichas instituciones son necesariamente las estatales. En efecto, nadie duda de que nuestra libertad depende de cierta cultura o comunidad de reconocimiento, para decirlo en términos hegelianos. La cuestión es si el Estado puede tomarse el crédito por dicho reconocimiento. Incluso suponiendo que tenemos una deuda para con la comunidad de reconocimiento, ¿por qué suponer que se la debemos al Estado? ¿Acaso nuestra comunidad de reconocimiento tiene alguna clase de "clearing" o mecanismo de compensación con el Estado? Y aunque aceptáramos que el título de crédito fuera a parar a manos del Estado, ¿por qué suponer no solamente que la deuda de reconocimiento puede ser cobrada por el Estado, sino que además la moneda de pago deba ser (E), i.e. la obligación política o la obediencia a la autoridad del Estado?

En rigor de verdad, no hace falta abandonar la terminología de la libertad negativa para entender cómo funciona la concepción positiva de libertad, siempre y cuando asumamos un tipo de agencia particular. Todo lo que habría que hacer es aplicar al ámbito *intra*personal una terminología pensada para relaciones *inter*personales. Pensemos, por ejemplo, en alguna persona que adoleciera de una adicción. En este caso se podría decir que la adicción interfiere con la vida de esta

persona, a pesar de que es la misma persona quien es sujeto y objeto de esta interferencia. De ahí que podamos fácilmente redescribir la situación del modo siguiente. Si llamáramos a la personalidad básica o "sana" de esta persona su "yo" (a cuyo cargo está la razón), y si a la "otra" personalidad que se apodera de esta persona cuando la adicción se hace sentir la llamáramos "mini yo" (en homenaje a la saga de Austin Powers), sería más que comprensible sostener que su "mini yo" interfiere en los planes del "yo". De ahí que una intervención que ayudara al "yo" a retomar el control de la persona contribuiría decisivamente a la libertad del agente.

Sin embargo, la intervención que facilita la libertad positiva no puede ser reformulada sin más en términos negativos, o solamente puede serlo parcialmente, ya que hay ciertas actividades característicamente humanas que son esencialmente reflexivas, como por ejemplo pensar, y cualquier interferencia externa, por bien intencionada que fuera, no podría ser sino contraproducente. De hecho, la interferencia externa puede ayudarnos a desarrollar nuestras capacidades, por ejemplo, proveyéndonos de los medios necesarios para poder pensar, desde los recursos más elementales hasta la educación. Pero nadie puede pensar por nosotros. De ahí que si la libertad política está asociada con la libertad de pensamiento, no va ser fácil mostrar que la concepción positiva de libertad es un modelo apropiado a tal efecto.

Además, la concepción positiva de libertad es políticamente peligrosa debido a que es proclive a incurrir en formas de paternalismo, i.e. la idea de que personas adultas sean tratadas como si fueran niños, forzadas a hacer cosas por su propio bien. Por ejemplo, el propósito esencial de una Ley Seca es lograr que disminuya el alcoholismo. Esta medida se propone lograr un incremento de la libertad de los ciudadanos a expensas del alcohol, y todo en nombre de la libertad del "yo" racional. La preocupación liberal consiste esencialmente en que una vez que se distingue entre un "yo" (racional) y un "mini yo" (irracional), el camino queda allanado para que se ignoren los deseos actuales o reales de las personas y se interfiera en su vida en nombre de sus "verdaderas" razones, asumiendo que cualquiera fuera la verdadera

meta del ser humano, dicha meta era idéntica a su libertad, la verdadera decisión de su verdadero yo.[27] Sin embargo, como bien señala Berlin, "un sacrificio no es un incremento de aquello que está siendo sacrificado, es decir libertad, sin que importe cuán grande sea la necesidad moral o la compensación por ello. Todo es lo que es: la libertad es la libertad, no es igualdad o equidad o justicia o cultura, o felicidad humana, o una consciencia tranquila".[28]

Por otro lado, la división interna entre el "yo" y un "mini yo" a menudo ha sido proyectada en el plano externo o sociopolítico, i.e. entre una clase o grupo de personas en condiciones de conocer y llevar adelante la verdadera meta de la sociedad, y otra que ignora, por diferentes razones, dicha meta y que debe ser guiada por la primera.[29] Según la concepción positiva de libertad, la segunda clase es libre en la medida en que obedece a la infalible autoridad de la primera, y dicha autoridad puede ser ejercida por un Rey, un Líder, el Pueblo, el Partido, etc., todo lo cual nos da un segundo motivo para dudar de quienes creen que la libertad positiva es simplemente la continuación de la libertad negativa por otros medios. Los que defienden la concepción positiva de libertad de este modo no solo ignoran el sentido básico de la libertad negativa —ser libre de restricciones de modo de poder vivir como lo consideramos apropiado— sino que lo aniquilan en nombre mismo de la libertad. No se trata de diferentes interpretaciones de un mismo concepto, sino de dos actitudes irreconciliables sobre las metas de nuestra vida.[30]

Tomemos, por ejemplo, la conocida frase de Rousseau según la cual "se puede forzar a los hombres a ser libres", debido a que "el ciudadano consiente en todas las leyes, incluso en aquéllas que se aprueban a pesar suyo, e incluso en las que lo castigan cuando osa violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la volun-

27 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, *op. cit.*, pp. 132-133.
28 *Ibid.*, p. 125.
29 *Ibid.*, p. 150.
30 *Ibid.*, p. 166.

tad general; por ella es que los ciudadanos son libres".[31] En la nota al pie Rousseau explica más claramente su idea: "En Génova se lee delante de las prisiones y en los grilletes de los galeotes la palabra *Libertas*. Esta aplicación de la divisa es hermosa y justa. En efecto, solo los malhechores de toda condición impiden al ciudadano ser libre. En un país en que todas estas gentes estuvieran en galeras se gozaría de la libertad más perfecta".[32]

A primera vista, el ejemplo que da Rousseau, la cárcel, llama mucho la atención no solamente porque en lugar de ilustrar la concepción positiva hace referencia a la concepción negativa de libertad, sino además porque es altamente irónico, para decir lo menos, llamar "Libertad" a una cárcel, sobre todo teniendo en cuenta que la cárcel misma suele ser descrita como una "pena privativa de libertad". De todos modos, quizás el punto de Rousseau consista en que para proteger la libertad negativa de los ciudadanos que cumplen con la ley hay que restringir la libertad negativa de los que no lo hacen. Una segunda manera de entender el ejemplo carcelario de Rousseau, y esta vez de modo acorde a la concepción positiva de libertad, sería creer que quien está detenido por haber violado la ley en realidad no ha sido privado de su libertad, sino que al contrario, la libertad consiste en hacer lo que uno tiene derecho a hacer, y precisamente un recluso ha perdido su derecho de estar afuera de la cárcel.[33] La cuestión es si vale la pena semejante alteración del lenguaje ordinario.

Nobleza obliga, aunque los peligros con los que suele ser asociada la idea de libertad positiva son muy serios, hay que tener en cuenta que el mismo Berlin es consciente de que la conexión entre libertad positiva y su peligrosidad política no es "lógicamente válida" sino

31 Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1980, p. 109.

32 *Ibid.*, p. 295.

33 Precisamente, según Montesquieu, "En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad solo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer" (Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, *op. cit.*, p. 142).

"psicológica e históricamente inteligible".[34] En efecto, es un error creer que el paternalismo o totalitarismo son una consecuencia necesaria del uso de la noción positiva de libertad. De hecho, desde el punto de vista de la libertad positiva, el tristemente célebre frontispicio de la puerta de entrada al campo de concentración de Auschwitz, "el trabajo hace libre", no contiene defecto conceptual alguno, ya que para la libertad positiva toda libertad consiste en cierta restricción o interferencia. El problema, por supuesto, consiste en el uso que se le dio a la frase.

Por otro lado, no han faltado gobiernos inspirados por la concepción negativa de libertad que han cometido actos atroces en nombre del mundo "libre".[35] En otras palabras, quizá se pueda reformular lo que Berlin quiere decir afirmando que cualquier idea, no importa cuán verdadera sea, puede ser pervertida y convertida en su opuesto si cae en manos de psicóticos, oportunistas o ilusos.

Finalmente, hay razones para dudar de la distinción misma entre libertad negativa y libertad positiva. En efecto, hay razones para creer que *todo* ejercicio de libertad responde a un único y triádico esquema.[36] Según este esquema, cada vez que está en cuestión la libertad de algún agente, siempre se trata de la libertad *respecto de* cierta restricción *para* hacer, no hacer, ser o no ser. En otras palabras, toda adscripción de libertad contiene tres elementos: (1) un agente (X), (2) alguna restricción (Y) y (3) una acción (Z). De modo que podemos decir que X (no) está libre de la restricción Y de (no) hacer Z.

Este análisis triádico permite además identificar cuestiones políticas fundamentales que la distinción negativa/positiva a menudo pasa por alto:

34 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, *op. cit.*, p. 152.

35 El propio liberalismo tiene, literalmente, varios esqueletos en su clóset, desde la asociación entre el discurso de los derechos naturales y la conquista del "nuevo mundo", hasta la última invasión de Irak.

36 Véase Gerald C. MacCallum, Jr., "Negative and Positive Freedom", en Peter Laslett, W. G. Runciman y Quentin Skinner (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, 4th series, Oxford, Basil Blackwell, 1972, p. 176.

(a) ¿Quiénes son los agentes (X) a los que podemos adscribir libertad(es)? ¿Individuos o clases de individuos? En general, las teorías liberales de la libertad asumen que el sujeto de la libertad es el individuo. Pero también parece haber buenas razones para prestar atención a la dimensiones colectivas de (la falta de) libertad.[37] Por ejemplo, si bien es cierto que los miembros de las clases sociales más bajas son libres de celebrar un contrato de trabajo por el cual venden su fuerza de trabajo a cambio de un sueldo e incluso porque tienen individualmente la libertad de dejar la clase a la que pertenecen, sin embargo, esto no altera su falta de libertad en otro sentido, ya que no son libres de dejar dichas clases *colectivamente* o *como clase*.[38]

(b) ¿Cuáles son las restricciones (Y) que son políticamente relevantes? Las opciones ocupan un rango que abarca desde la posición hobbesiana de la ausencia total de cualquier obstáculo, hasta la teoría de la inelegibilidad de la opción, pasando por la visión hobbesiana moderada de la interferencia atribuible a la responsabilidad de un agente.

(c) ¿Cuáles son las acciones (Z) particulares que deberíamos ser libres de hacer? En última instancia, esta pregunta depende de la teoría moral que suscribamos. Mientras que nadie razonablemente podría exigir, v.g., la libertad de cometer homicidios, algunos debaten acerca del derecho al aborto o incluso acerca del permiso para cometer actos de guerra.

37 Hobbes mismo, por ejemplo, sostiene que "Esa libertad de la cual hay una mención tan frecuente y honorable en las historias y la filosofía de los antiguos griegos y romanos, y en los escritos y discursos de los que han recibido toda su sabiduría de las políticas, no es la libertad de los hombres particulares, sino la libertad del Estado". Es por eso que "ningún hombre particular tenía la libertad de resistir a su representante, sino que su representante tenía la libertad de resistir o invadir a otro pueblo" (*Leviathan*, ed. Richard Tuck, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 149).

38 Véase Gerald A. Cohen, *History, Labour, and Freedom*, *op. cit.*, pp. 255-285.

Por lo demás, es un error sincronizar la distinción entre la libertad negativa y la positiva, al menos tal como fue hecha por Isaiah Berlin, con la distinción entre "libre de" y "libre para".[39] La expresión "libre de" tiene una extensión mucho mayor que la noción de "libertad negativa" ya que puede designar cualquier clase de ausencia. Tal como hemos dicho, aunque todos desean una vida libre de, v.g., de dolor (excepto, como hemos visto, el personaje masoquista de Bill Murray en "La tiendita del horror"), no todos desean alimentos libres de sabor o teorías políticas libres de fundamentos. De modo similar, en español utilizamos la expresión "ser libre de" para hacer referencia en realidad a una libertad *para* hacer algo, v.g., quien es liberado *de* la cárcel es por eso mismo libre de o *para* salir de la cárcel, con lo cual la libertad de y la libertad para pueden coincidir al menos lingüísticamente.

Por otro lado, a pesar de lo que se suele creer, la distinción entre la libertad negativa y la positiva no es fácil de sincronizar con la distinción hecha por Constant entre la libertad de los antiguos y la de los modernos. En efecto, la libertad moderna, según Constant, oscila entre la falta de interferencia (o libertad negativa) y la falta de dominación típica del discurso republicano. La libertad antigua, por su parte, si bien se asemeja a la libertad positiva en el sentido de que está ligada a la identidad y razón de los agentes, no por eso deja de entender la libertad política en términos de la participación cívica, lo cual evoca nuevamente la libertad republicana.[40] En otras palabras, para entender a Constant debemos entonces primero examinar la concepción republicana de libertad que atraviesa la querella entre los antiguos y los modernos. Quién sabe, tal vez la concepción republicana de libertad sea exactamente lo que estábamos buscando.

39 Véase Raymond Geuss, *History and Illusion in Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 89.

40 Véase Benjamin Constant, *Écrits politiques*, ed. Marcel Gauchet, París, Gallimard, 1997, p. 593.

La concepción republicana

Hemos visto hasta aquí que la concepción negativa entiende la libertad en términos de la falta de interferencia, lo cual es intuitivamente atractivo. Sin embargo, tal como sostiene la concepción positiva de libertad, no toda interferencia en sí misma afecta nuestra libertad, sino que la interferencia racional bien puede ser constitutiva de nuestra libertad. El grave problema, sin embargo, con la libertad positiva es que es políticamente peligrosa ya que, incluso con la mejor de las intenciones, identifica la libertad con una racionalidad substantiva, de tal forma que en su nombre cualquier tipo de interferencia estaría justificada.

La concepción republicana, por su parte, navega un curso medio entre la concepción negativa y la positiva de la libertad. Por un lado, y al igual que la negativa, la concepción republicana entiende la libertad en términos de la negación de algo, pero, a diferencia de la concepción negativa, para la concepción republicana este algo no es la interferencia en sí misma, sino solamente la interferencia arbitraria. Por otro lado, y al igual que la positiva, la concepción republicana entiende la libertad en términos valorativos y no puramente físicos, ya que solamente un juicio valorativo puede determinar si una interferencia es o no arbitraria, pero a diferencia de la concepción positiva, el razonamiento valorativo en cuestión se limita a constatar la falta de subordinación a la voluntad de otra persona, sin llegar a exigir que la interferencia, v.g., perfeccione la naturaleza humana. Mientras que la concepción negativa se queda corta, ya que confunde la interferencia con la dominación, la concepción positiva va demasiado lejos, ya que no se conforma con que no estemos dominados, sino que exige además que llevemos una vida valiosa. El republicanismo se ubica exactamente en el medio, ya que asegura solamente que los individuos no estén sujetos al arbitrio de nadie; si además viven una vida plena, eso es asunto de ellos, no de la república.

Quizá la posición republicana sobre la libertad sea todavía más clara si en lugar de hablar de dominación utilizamos otra muy elocuente expresión que solía designar aquello a lo que el republicanismo se oponía por definición, a saber, la esclavitud. Al republicanismo

clásico, en efecto, le habría llamado mucho la atención la noción de libertad negativa como falta de interferencia, ya que esta última deja un espacio lógico para la posibilidad de un esclavo no interferido y por lo tanto libre, lo cual es una contradicción en sus términos para el republicanismo. Un esclavo libre sería aquel que merced a la gentileza o caballerosidad de su amo, dispusiera de una cuenta bancaria, una tarjeta de crédito, etc., con tal de que el amo le permitiera usarlas sin interferencia, i.e. hasta un esclavo puede actuar completamente sin interferencia si está dispuesto a pedirle permiso a su amo.

Por otro lado, una de las ironías más festejadas en la comedia romana, precisamente por su carácter absurdo, era la inversión de los papeles entre los amos y los esclavos, en particular la habilidad de algunos esclavos para poder evadir la interferencia de sus tontos amos.[41] Pero dicha falta de interferencia —ya sea que se debiera a la inteligencia del esclavo, o a la benevolencia o ausencia del amo— no implicaba la desaparición de la esclavitud. La tesis republicana, tal como explica Cicerón, es que "la libertad [...] no consiste en tener un dueño justo, sino en no tener ninguno".[42]

Ciertamente, la posibilidad, por hipotética que fuera, de que exista un esclavo protegido por su amo, y la de un esclavo muy ingenioso, e incluso la de un esclavo contento o satisfecho con su situación, nos recuerdan que la atrocidad moral de la esclavitud o de la dominación no proviene del hecho de que sea necesariamente cruel o que sea incompatible con toda clase de bienestar, sino del simple hecho de que una persona esté completamente expuesta al arbitrio de otra.[43] Es la discreción del amo la que decide sobre la suerte del esclavo. Alguien que depende de la discreción de otra persona puede ser tratado correctamente e incluso estar contento, pero no por eso deja de ser una persona dominada o esclava.

41 Véase Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, *op. cit.*, p. 40.

42 Marco Tulio Cicerón, *Sobre la república*, en *Sobre la república. Sobre las leyes*, traducción de José Guillén, Madrid, Tecnos, 1986, p. 69.

43 Véase Arthur Ripstein, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2009, p. 281.

La libertad republicana, por el contrario, no es una modalidad empírica de la acción o un mero estado mental, sino una relación normativa expresada en términos de un estatus jurídico.[44] Para que la falta de interferencia se convierta en libertad como no dominación es necesario independizarla de los caprichos o voluntad de otra persona, e incluso de las mejores intenciones del más gentil de los amos, y esto solo se logra mediante reglas e instituciones que aseguren el estatus jurídico de las personas. La falta de interferencia de la que goza el esclavo no cuenta con un reconocimiento público expresado en instituciones y reglas universales, todo lo cual constituía el estatus jurídico de la persona libre, del *sui iuris* (i.e. estar sujeto a la propia jurisdicción, no a la de otro), para usar la terminología del derecho romano.[45]

De ahí que desde el punto de vista republicano, los ciudadanos de cierto régimen político R que experimentaran más interferencias que los del régimen político liberal L podrían ser más libres en el primer caso que en el segundo, siempre que la interferencia impidiera que estuvieran expuestos al arbitrio de otra persona. Si el régimen R, v.g., cobra más impuestos que L, pero la imposición es igualitaria y aplicada de acuerdo con las reglas del Estado de Derecho, entonces el régimen R es más libre que L porque impide que alguien quede expuesto al arbitrio de otro, a pesar de que la interferencia es mayor que la existente bajo L.

Nótese entonces que la dominación que combate el republicanismo no tiene por qué quedar reducida al ámbito político. El republicanismo es incompatible por definición con cualquier clase de dominación, ya que reconoce a todos los miembros de la comunidad como sujetos dignos de igual reconocimiento jurídico, capaces de actuar a partir de sus propias ideas y metas. Toda discusión genuina sobre la libertad republicana se preocupará por la dominación en sí, i.e. apuntará a que ninguna persona quede expuesta al arbitrio de otra, con independencia de que se trate del ámbito público o del privado, de un

44 Véase Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique*, París, Presses Universitaires de France, 1995, p. 194.

45 Véase Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, *op. cit.*, p. 40.

gobernante poderoso, una corporación o una familia.[46] Es precisamente por eso que el republicanismo contemporáneo extiende el alcance de la discusión sobre la libertad como falta de dominación del ámbito político al económico y social, lo cual le permite acomodar distintas ideologías y movimientos como, v.g., el socialismo, el feminismo y el ecologismo.[47]

Tomemos, v.g., el caso del feminismo y de su reivindicación de los derechos de la mujer en el ámbito doméstico, incluso su liberación en dicho ámbito. Una mujer puede ser tratada de la mejor manera por su familia y amigos a pesar de que el régimen en el cual vive no contiene regulación alguna que proteja sus derechos, o incluso si el régimen legal le denegara todos sus derechos. Esta mujer de hecho podría ser tan afortunada como el esclavo que tiene un amo gentil, o tener ella misma la habilidad del otro esclavo mencionado más arriba, y de ese modo estar exenta de interferencia alguna. Así y todo, esta mujer no sería libre, ya que la falta de interferencia se debería a su suerte o a sus capacidades, i.e. a que cuenta con cierto reconocimiento privado de parientes y amigos "liberales", i.e. de las personas que reconocen sus derechos o la tratan adecuadamente, pero no a que cuenta con un reconocimiento de su estatus por parte de reglas e instituciones públicas.

En el caso del socialismo o de la causa de los derechos de los asalariados o trabajadores, sucede otro tanto, ya que el trabajador puede tener la fortuna de contar con un empleador bondadoso o generoso, y que por lo tanto no sienta mayor interferencia en su ámbito de trabajo. El problema es que, otra vez, la falta de interferencia depende de las decisiones, capricho o la mejor voluntad de un individuo, o incluso un conjunto de individuos, pero no de un reconocimiento público-institucional. Para lograr dicho reconocimiento es necesario instituir una renta básica o ingreso ciudadano que morigere los efectos del libre mercado en las relaciones laborales y, por lo tanto, logre incrementar la falta de dominación en la economía.

46 Véase Arthur Ripstein, *Force and Freedom*, *op. cit.*, p. 43.

47 Véase Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 135-143.

Ahora bien, al entender la libertad como interferencia razonable, el republicanismo queda expuesto a la crítica de que moraliza lo político, ya que la razonabilidad de una interferencia está lejos de ser un juicio descriptivo o fáctico. Sin embargo, la moralización a la que está expuesto el republicanismo es bastante más anodina de lo que parece. En efecto, todo pensamiento político por definición depende de cierta "ética" o conjunto de principios o valores a los que sirve, ya que la política es una disciplina práctica, i.e. interesada en cambiar el mundo y de ahí que la política se inspire en un número considerable de juicios de valor acerca del bien y/o de lo que es bueno hacer, qué está permitido, qué es lo que debe ser evitado a toda costa, etc. La política es —y debe ser— entonces "ética aplicada" en este sentido, en la medida en que seamos conscientes de que la aplicación en cuestión no tiene nada que ver con la demostración de un teorema a partir de ciertas premisas listas para usar, sino que se trata de una literal puesta en *práctica* de principios y valores bajo el supuesto de que dichos principios y valores usualmente están indeterminados o subdeterminados, y que aunque estuvieran determinados, a menudos son inconsistentes entre ellos, y que por lo tanto dependen para su aplicación del juicio de los agentes,[48] tal como veremos en el capítulo 2.

La reacción republicana ante esta acusación habitual de moralizar la política debería consistir entonces básicamente en que se trata de una incorporación mínima de calorías morales que toda receta política debe contener para tener sentido. En efecto, ¿cómo sería una receta política completamente libre de calorías morales? Hemos visto que, tarde o temprano, hasta la libertad negativa debe incursionar en el terreno normativo, por ejemplo, al considerar el valor de las opciones abiertas al agente. Convendría tener en cuenta que el carácter práctico de la política no solamente exige una dieta con calorías morales para quienes desean cambiar el mundo, sino también para quienes desean conservarlo tal cual está, ya que el deseo mismo de conservar el *statu*

48 Véase Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics,* Princeton, Princeton University Press, 2008, pp. 3-4.

quo responde a un juicio valorativo. Defender un orden político o transformarlo son dos acciones inspiradas por valores diferentes, pero valores al fin.

Ni amos ni esclavos: el reconocimiento republicano

Resta la cuestión de cuál es el sentido de la libertad republicana: ¿por qué deberíamos interesarnos en ella? En efecto, aunque supusiéramos que la libertad como no dominación fuera conceptualmente superior a las alternativas negativa y positiva de la libertad, e incluso si asumiéramos que la moralización a la que está expuesta la libertad republicana es solamente la normal para un discurso político, no hemos examinado aún cuál es el fundamento de la libertad. En realidad, el discurso republicano suele oscilar entre una explicación utilitarista, por así decir, según la cual los pueblos eligen la libertad debido a los beneficios que ella reporta,[49] y una explicación en términos de valor inherente, según la cual, como sostiene Tocqueville, "Quien busca en la libertad otra cosa que ella misma, está hecho para servir".[50]

Ciertamente, la tesis instrumental o utilitaria del republicanismo tiene la misma desventaja que cualquier otra explicación instrumental, i.e. si encontráramos un medio más eficiente para alcanzar la meta en cuestión, la libertad republicana perdería todo su sentido. La tesis del valor substancial contenida en el apotegma de Tocqueville, por su parte, no está exenta de dificultades ya que, tal como sucede con todo aquello que tenga valor de un modo inherente, no es fácil explicar en

49 Maquiavelo desembozadamente afirma que "es una cosa fácil conocer de dónde nace en los pueblos su afecto por el vivir libre; porque se ve por la experiencia que los ciudadanos jamás han ampliado su dominio y su riqueza sino mientras han estado en libertad" (Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987, p. 185, traducción modificada).

50 Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, París, Laffont, 1986, p. 1053).

qué consiste dicho valor inherente o por qué algo tiene valor inherente. Toda explicación de dicho valor X en términos de Y parecería ser contraproducente para el carácter inherente del valor, en la medida en que, v.g., el valor inherente de X resultaría de su contribución a Y. Por otra parte, el énfasis en la libertad como valor supremo muy probablemente desemboque en la necesidad de postular un agente del tipo kantiano, con todas las dificultades psicológicas y metafísicas que semejante noción acarrea, las cuales podrían ser resumidas con la metáfora de un capitán de un barco (la persona) que interactúa con su tripulación (los estados mentales de dicha persona), a pesar de que se trata de un capitán metafísico o noumenal (i.e. puro, distanciado de todo deseo), que por definición jamás puede ser hallado en esos barcos empíricos que son los seres humanos.[51]

De hecho, un kantiano podría replicar que semejante objeción no es sino una caricatura de la ética kantiana. Sin embargo, por suerte, hay una manera de explicar y defender la idea de libertad como no dominación que prescinde del recurso a la exigente y no menos polémica caracterización kantiana de la agencia, y que, sin embargo, no suele ser utilizada por los republicanos. Se trata de un argumento que surge de la conocida explicación hegeliana del desarrollo de la autoconciencia de un sujeto, la cual consta de tres grandes etapas.

La primera etapa es la del deseo, que se caracteriza por tratar de lograr autocertidumbre a través de la negación de un otro como objeto, es decir, la autoconciencia del sujeto trata de destruir la independencia o autosuficiencia del objeto para demostrar su propia independencia. Es lo que suele suceder cada vez que consumimos o usamos algo. No es ninguna novedad que el intento de un sujeto de lograr autocertidumbre mediante la apropiación y uso de cosas u objetos en general es inadecuado, ya que la satisfacción que obtiene el sujeto a partir de semejantes actividades solamente produce en el sujeto un

51 La metáfora es de Simon Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 243-250, aunque le da un uso diferente.

nuevo deseo por un objeto nuevo.[52] Semejante dependencia del deseo autoconsciente en relación a un nuevo objeto destinado a ser eliminado contradice entonces el propósito (por no decir el deseo) de la autoconsciencia de establecer su independencia.

Lo que la autoconciencia del sujeto necesita en realidad es un objeto que satisfaga la necesidad de llevar a cabo la negación sin que por eso deje de ser un objeto durante el proceso de reconocimiento, i.e. lo que hace falta es una "negación permanente".[53] En efecto, si es que somos razonables, los objetos de deseo que no son humanos pueden contribuir a nuestra autoestima solamente de modo indirecto y por lo tanto insuficiente, confirmando en todo caso la imagen que ya teníamos de nosotros mismos con anterioridad al consumo o uso de dicho objeto. Solamente una persona muy peculiar puede cambiar la imagen que tiene de sí misma porque, v.g., tiene un modelo de auto o de televisor en particular, o porque tiene auto o televisor en absoluto. Tampoco los animales (al menos aquellos que no son seres humanos) pueden contribuir a nuestra autoestima básicamente por las mismas razones. Ciertamente, no suelen faltar los seres humanos cuya autoestima depende de un auto o de un perro, pero eso es otra historia. De ahí que solo un "otro" que pueda formarse una concepción de mí mismo como un ser autoconsciente puede cumplir con este papel reconocedor, y semejante otro no puede ser sino, precisamente, otro ser tan autoconsciente como nosotros: solo otra autoconciencia puede cumplir con este papel. En la terminología hegeliana, "la autoconciencia alcanza su satisfacción solo en otra autoconciencia".[54] Quienes vieron "Náufrago" (2000), con Tom Hanks, y recuerdan la escena con la pelota Wilson pueden hacerse una muy buena idea sobre aquello de lo que está hablando Hegel.

52 Llegado el caso, si el consumo excede ciertos límites, se llega al otro extremo de eliminar el deseo, tal como acontece cuando nos empachamos.

53 Véase Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 153.

54 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 144.

Apenas el sujeto se da cuenta de este punto, comienza la segunda etapa del desarrollo de la autoconciencia, en la cual el deseo se convierte en un deseo de reconocimiento en sentido estricto. Este deseo consiste en que me reconozca un otro tan autoconsciente como yo, y yo mismo lo reconozca como tal, al menos en el sentido mínimo de saber que él me puede reconocer, i.e. que él mismo es autoconsciente. Tiene lugar de este modo cierta simetría o paridad entre el sujeto y el objeto del reconocimiento, sin que colapse la distinción entre uno mismo y el otro. Ahora bien, dado que, como dice el tango, la gente es mala y murmura, esta simetría, en lugar de crear un interés común entre ambos sujetos, los lleva inmediatamente a una lucha entre ellos, ya que la tendencia inicial característica del sujeto que desea es la de negar o eliminar al otro. Si bien cada sujeto busca el reconocimiento del otro, el reconocimiento mutuo tiende a atestiguar la existencia independiente del otro, lo cual amenaza en principio la propia auto-certidumbre de cada uno. De ahí que el primer contacto de una autoconciencia con otra auto-conciencia en la búsqueda por el reconocimiento termine en una lucha a muerte entre ambas. Por otro lado, la despreocupación por la vida propia al arriesgarla en semejante combate prueba la superioridad de quien esté dispuesto a correr dicho riesgo. De hecho, hasta cierto punto, se podría decir que el sentido mismo de la lucha a muerte no es tanto buscar la muerte del otro sino arriesgar la propia, ya que quien decidiera no exponer su vida y/o rendirse, demostraría *eo ipso* que es inferior al otro, todo lo cual no hace sino reforzar la interacción destructiva que desemboca en una relación de servidumbre, en caso de que el vencedor literalmente le perdonara la vida al otro.[55]

55 Si entendiéramos el desarrollo de la autoconciencia en términos cronológicos o genealógicos no debería sorprendernos el hecho de que la discusión por el reconocimiento fuera paralela a la lucha por los muy escasos recursos somático-reproductivos que caracterizara al estado de naturaleza originario. Además, hasta la disposición a arriesgar la vida en una lucha por la supervivencia, en lugar de ser irracional como parece indicar el juego de la "gallina" en la teoría de los juegos, es evolutiva en la medida en que eso ayuda a establecer una reputación capaz de desalentar

Por supuesto que el resultado de semejante interacción tanática está lejos de ser el mejor. Sea que el otro es eliminado o esclavizado, el reconocimiento obtenido no es el deseado. Un ser eliminado no puede obtener ni tampoco brindar reconocimiento alguno, y el reconocimiento de un esclavo es por definición insuficiente, por no decir contraproducente, para el amo, ya que cuanto más reconocido es el amo por su esclavo, más lo desprecia el primero al segundo.[56] El amo termina dándose cuenta de que el reconocimiento que obtiene de su esclavo es el de un ser dependiente.

De ahí que sea el desarrollo mismo del proceso de la búsqueda del reconocimiento el que conduce a la tercera y última etapa, la de la "autoconciencia universal" o "razón" sin más, para usar la jerga hegeliana. El germen de esta etapa ya se encuentra incluso en la esclavitud constitutiva de la segunda etapa. El servicio ofrecido a una voluntad ajena permite disciplinar los deseos irracionales del que presta el servicio, los cuales son puestos de esta forma bajo la órbita de la propia voluntad racional. El servidor, mediante su propia servidumbre, logra dominar su egoísmo, lo cual es el comienzo de toda *Bildung* o educación verdadera hacia la libertad humana. En este último punto, ciertamente, hay al menos dos ideas en juego. Por un lado, un cliché de la educación autoritaria: aprendemos a dar órdenes mediante el aprendizaje de la subordinación y adquirimos autodisciplina mediante la domesticación forzosa de nuestra voluntad a manos de la voluntad de otro. Por el otro, la noción rousseauniano-kantiana según la cual la libertad y autoestima genuinas son posibles solamente para quienes son capaces de distanciarse de sus estados mentales particulares y, por

---

futuros desafíos de los demás competidores en dicho certamen (véase Azar Gat, *War and Human Civilization*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 89, 426-427). La institución de la esclavitud, por otro lado, mata varios pájaros de un tiro al permitir que el esclavo sobreviva contribuyendo a la extracción de un excedente muy escaso.

56 Quizá por eso Rousseau sostiene al comienzo del *Contrato social* (I.1) que "Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja de ser más esclavo que ellos" (*Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 10).

lo tanto, de adoptar un punto de vista universal o racional que respeta igualmente la libertad de los demás.[57]

Lo que realmente importa entonces acerca de la educación o formación que brinda la esclavitud no es la domesticación de la voluntad (propia o ajena) sino la convicción incipiente según la cual la autoestima no está ligada a la gratificación del deseo en sí misma sino a la dignidad de la agencia formalmente libre tanto del que reconoce cuanto del que es reconocido. Esto es, "ser reconocido no consiste en la dominación de otra autoconciencia, sino en la relación mutua de autoconciencias diferentes que identifican su dignidad con la libertad que tienen en común. [...] No gano libertad para mí mismo subyugando a otros sino liberándolos, concediéndoles el mismo status libre que pretendo para mí mismo".[58] Podemos entonces lograr una verdadera autoestima sobre la base de la estima de otros, si, y solo si, valoramos a los otros como jueces de nuestra dignidad. Si alguien nos reconoce porque depende de nosotros, seguramente desconfiaremos de su juicio. El reconocimiento genuino debe ser mutuo y por lo tanto solamente puede tener lugar entre seres libres e iguales. Este reconocimiento, a su vez, consiste en una relación institucional entre los sujetos que les permite una demostración mutua y constante del reconocimiento de su libertad.

Ahora bien, el discurso republicano con frecuencia ha sido bastante selectivo a la hora de conferir su reconocimiento constitutivo de libertad. En relación a algunas personas o comunidades, no tuvo problemas en alcanzar la última etapa del desarrollo de la autoconciencia, pero en relación a otras, se quedó atascado en la segunda etapa de dicho desarrollo, si no es que sufrió un severo retroceso.[59] En efecto, el republicanismo no solamente no tuvo reparos en dominar otras repúblicas, tal como veremos en el capítulo 5, sino que además el propio discurso republicano en defensa de la libertad era acom-

57 Véase Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 88.

58 *Ibid.*, p. 89.

59 *Ibid.*, p. 93.

pañado histórica y conceptualmente por una férrea dominación en el ámbito interno. De hecho, el lema republicano clásico parece haber sido: "La libertad no es nada cuando todo el mundo es libre".[60] En efecto, hasta un acérrimo enemigo de la esclavitud como Rousseau creía que al menos en ciertas circunstancias la libertad y la esclavitud van de la mano:

> ¡Qué! ¿La libertad no se mantiene que con el apoyo de la esclavitud? Puede ser. Los dos extremos se tocan. [...] Existen situaciones desafortunadas en las que no se puede conservar la libertad que a expensas de la de otro, y donde el ciudadano no puede ser perfectamente libre si el esclavo no es extremadamente esclavo. Tal era la situación de Esparta. Para Uds., pueblos modernos, no tenéis esclavos, pero lo sois vosotros; vosotros pagáis su libertad con vuestra esclavitud.[61]

En otras palabras, para algunos republicanos, la esclavitud no solamente debe ser comprendida en términos conceptuales (i.e. como una descripción) y valorativos (como algo que hay que evitar), sino además ontológicos (i.e. como algo que existe necesariamente), ya que de otro modo la idea y el valor de la libertad podrían perder todo sentido.

60 Pierre Corneille, *Sertorio*, IV.1335, cit. en "Libertad política", en Denis Diderot y Jean Le Rond d'Alembert (eds.), *Artículos políticos de la "Enciclopedia"*, ed. Ramón Soriano y Antonio Porras, Madrid, Tecnos, 1986, p. 120. No debemos olvidar además que originariamente la Roma republicana incluyó como una de sus instituciones distintivas no solamente a la esclavitud, sino además al clientelismo, mediante el cual un hombre libre (llamado "cliente") se encomendaba a otro (llamado "patrono") a cambio de la protección de este último. Salta a la vista que, tal como sucede con la esclavitud, el clientelismo no es fácilmente compatible con la idea republicana de libertad como no dominación.

61 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contract Social*, ed. R. Derathé, en *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1964, p. 431, la traducción es nuestra. Para Nietzsche, es precisamente la conexión conceptual que existe entre la libertad y la esclavitud lo que hace que la libertad en el fondo sea una noción servil. Véase Raymond Geuss, *History and Illusion in Politics*, *op. cit.*, p. 85.

En realidad, el argumento hegeliano acerca del reconocimiento no niega que existan razones para dominar a otros, al menos en el sentido más amplio posible del término “razón” (que equivale a “inteligibilidad”). Quien domina suele creer que tiene una razón para hacerlo (los dominados son moralmente inferiores, la dominación es más eficiente, etc.). Todo egoísmo, además, hasta puede ser descrito en términos de cierto universalismo: todo agente racional que estuviera en su lugar tendría una razón para hacer lo mismo, i.e. tener esclavos, ya que todo agente tiene razones para promover su propio interés, siempre y cuando la esclavitud fuera beneficiosa para el amo.[62] Lo que seguramente no aceptaría un egoísta es que él mismo debe *querer* que los otros hicieran lo mismo, precisamente porque en tal caso nuestro egoísta terminaría siendo esclavo de los demás, lo cual iría en desmedro de su propio interés. Si se nos permite la metáfora, entonces, podríamos decir que todo universalismo práctico es por lo menos portador sano del virus del universalismo egoísta, ya que este último nos indica que hagamos exclusivamente lo que es racional bajo las circunstancias, sin extrapolar nuestra acción a la de otros agentes colocados en la misma situación, i.e. sin subordinar la racionalidad individual a la colectiva. El universalismo kantiano, en cambio, le inyecta una dosis legislativa considerable al universalismo para contrarrestar la tendencia congénita de este último al egoísmo, al agregar el requisito de que al actuar debemos comportarnos como legisladores universales de tal forma que no podamos realizar una acción sin recomendarla. Para que algo sea verdaderamente racional no basta que sea racional hacerlo bajo ciertas circunstancias, sino que además debemos *desear* que todos los demás hagan lo mismo.[63]

El argumento hegeliano acerca del reconocimiento, sin embargo, parece ser el acompañante ideal del discurso republicano sobre la libertad. Por un lado, al sostener la igualdad como ingrediente consti-

62 La cuestión del egoísmo va a reaparecer durante la discusión sobre la virtud en el capítulo 2.

63 Si lo logra o no, eso es otra historia. Véase Allen Wood, *Hegel’s Ethical Thought*, *op. cit.*, pp. 164-165.

tutivo del reconocimiento, evita los riesgos del egoísmo a los que queda expuesto el republicanismo clásico cuando se niega a reconocer la libertad de todos los seres humanos; por el otro, es bastante menos pretencioso que la ética del idiosincrático capitán kantiano. El republicanismo "hegeliano" se conforma con mostrar que no es razonable buscar el reconocimiento mediante la dominación de quien debe prestar dicho reconocimiento ya que se trataría de un reconocimiento forzado, y por lo tanto está dirigido a quienes se preocupan por un reconocimiento digno y actúan en consecuencia. Quizá los republicanos practicantes y coherentes estén bastante lejos de ser una mayoría. Sin embargo, dada la pretensión normativa de la libertad republicana, la tarea del argumento del reconocimiento consiste solamente en mostrar que el republicanismo es deseable y factible, no que es inevitable.

2
Virtud

> La mantenemos solo de palabra por nuestros vicios,
> no por azar alguno, pues en verdad la realidad misma
> de la República la hemos perdido hace tiempo.
> **Cicerón**, *Sobre la república*, V.1

Es la virtud, estúpido

En nuestros días el uso de la palabra "virtud" en un contexto político se presta a confusión ya que la noción no solamente suele tener una connotación esencialmente moral sino que no hace mucho era empleada para referirse al comportamiento sexual adecuado, particularmente el femenino. Sin embargo, en sentido estricto, la noción de virtud es esencialmente posicional o relativa a cierta tarea o función que cumplir. El significado central de virtud es fácil de percibir en el caso de su connotación estética, tal como sucede en el caso de un artista virtuoso, y salta a la vista en el caso del equivalente griego clásico *aretē*. La *aretē* o excelencia de, por ejemplo, un cuchillo se mide por su filo, dado que cortar es su función básica. La virtud de un ciudadano, entonces, dependerá de cuáles son las funciones que debe desempeñar: "la virtud del ciudadano es necesariamente relativa a la constitución".[1]

1 Aristóteles, *Política*, III.4 1276b-30-31, la traducción es nuestra.

Ahora bien, la necesidad de la preocupación republicana se debe a que, como sostiene Tocqueville, "[n]o hay país en donde la ley pueda prever todo y donde las instituciones deban tener el lugar de la razón y de las costumbres". De ahí que "en la Constitución de todos los pueblos, sin que importe cuál fuera la naturaleza de la misma, se llega a un punto donde el legislador está obligado a depender del buen sentido y de la virtud de los ciudadanos". "Este punto —aclara Tocqueville— está más cerca y más visible en las repúblicas".[2] Esto se debe a que la virtud cívica no solamente cubre los espacios operativos que necesariamente dejan las leyes y las instituciones republicanas, sino que es imposible pegar el grito sagrado de la república ("¡libertad, libertad, libertad!", o, como acabamos de ver en realidad, "¡no dominación! ¡no dominación! ¡no dominación!") sin contar con la virtud.

En efecto, la genealogía misma de la república muestra que la virtud es la precondición esencial de la libertad.[3] La república nace gracias a que Lucio Junio Bruto, parangón de la virtud cívica, había conducido a Roma a deshacerse del último rey, reveladoramente llamado Tarquino el Soberbio.[4] Tito Livio, por otro lado, refuerza el vínculo de la libertad republicana con la virtud al sostener que el intento de establecer una república sin contar con la virtud necesaria no solamente puede ser infructuoso, sino además contraproducente: "el mismo Bruto, que tanta gloria mereció por la expulsión del rey soberbio, habría hecho esto con gravísimo perjuicio público, si por un deseo de prematura libertad hubiese quitado el reino a alguno de los reyes anteriores", ya que la "república, todavía no adulta, habría sido disipada por la discordia; la tranquila moderación del poder favoreció a la república y él

2 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, París, Laffont, 1986, p. 135.

3 En el capítulo 6 vamos a volver al origen de la república.

4 Sobre Tarquino el Soberbio, véase Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, ed. Maurilio Pérez González, Madrid, Akal, 1989, pp. 135-136. Quentin Skinner, *Visions of Politics II: Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 94, señala que para los republicanos prehumanistas la soberbia es la "reina de los vicios". Vamos a volver al origen de la república en el capítulo 6.

la condujo nutriéndola para que pudiera soportar el buen fruto de la libertad con sus fuerzas ya maduras".[5]

Maquiavelo no deja dudas acerca de la conexión necesaria entre el republicanismo y la virtud, ya no en relación a la genealogía de la república sino teniendo en cuenta su funcionamiento e incluso su propia existencia. Si bien "una vez expulsados los Tarquinos" Roma "pudo rápidamente aprehender y mantener la libertad", una vez "muerto César, muerto Cayo Calígula, muerto Nerón, extinta toda la estirpe de los Césares", Roma "no pudo jamás no solamente mantener, sino tampoco dar principio a la libertad". ¿Cómo explicar semejante diversidad de eventos en la misma ciudad? ¿Por qué ni siquiera la muerte de los emperadores más famosos dio lugar a un renacimiento de la libertad? La respuesta es que "en el tiempo de los Tarquinos el pueblo romano todavía no era corrupto", mientras que en los "últimos tiempos era corruptísimo".[6] De hecho, ni siquiera hace falta ser republicano para detectar la conexión entre virtud y república. "Se cuenta que Tiberio, cada vez que salía de la Curia, solía decir en griego una frase como ésta: '¡Oh, hombres preparados para la esclavitud!'".[7]

De ahí el énfasis que el discurso republicano clásico suele hacer en ciertas instituciones educativas y morales particulares en aras de la

5 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 152, traducción modificada.

6 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987, pp. 81-82, traducción modificada. Es por eso que Tácito creía que "el deber principal de los anales es que las virtudes no sean silenciadas y que el miedo a la infamia en la posteridad sea para los dichos y las acciones depravadas" (Tácito, *Anales*, ed. Beatriz Antón Martínez, Madrid, Akal, 2007, p. 319, traducción modificada).

7 Tácito, *Anales*, *op. cit.*, p. 319. Tácito agrega inmediatamente: "Lo que significa que incluso aquél, que no quería la libertad pública, sentía una repulsa ante una sumisión tan abyecta y servil". Como explica John Milton, "ninguno puede amar la libertad de corazón, sino los hombres buenos; el resto no ama la libertad, sino la licencia" (John Milton, *El Título de Reyes y Magistrados*, traducción de Guillermo Villaverde López, ed. bilingüe de Guillermo Escobar Martín y Alejandro García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2009, p. 54).

inculcación de la virtud en los ciudadanos (y, por supuesto, de la retroalimentación entre la virtud y las instituciones). Maquiavelo precisamente se preguntaba por qué "en aquellos tiempos antiguos los pueblos fueron más amantes de la libertad que en estos tiempos", y la razón era "la diferencia de nuestra educación en relación a la antigua".[8] La educación es la clave.

De hecho, la valoración republicana de la virtud es tal que identifica a la ciudadanía republicana con la idea misma de humanidad. Por ejemplo, el estudio de las humanidades, o *studia humanitatis*, es un reflejo de la luz hoy languideciente de la estrella republicana. Cicerón creía que "¡hombres [...] lo son solamente los que han sido pulidos por las disciplinas propias de la humanidad!".[9] El teólogo dominicano florentino Remigio de Girolami en su *Tratado sobre el bien común* (1304) fundía y confundía hasta cierto punto al aristotelismo político con la tradición republicana al sostener que quien "no es ciudadano, no es un hombre, porque 'el hombre es por naturaleza un animal cívico', según [dice] el filósofo en el libro VIII de la *Ética* y el I de la *Política*".[10] Petrarca, habiendo redescubierto a Cicerón, insistía en que la meta fundamental de la educación republicano-humanista era el desarrollo

8 Véase Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 188.

9 Cicerón, *Sobre la república*, en *Sobre la república. Sobre las leyes*, ed. José Guillén, Madrid, Tecnos, 1986, p. 31, traducción modificada.

10 *Tractatus de bono communi*, publicado en 1304, cit. en Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 47, n. 119. J. G. A. Pocock cree otro tanto: véase *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 335, 527, 550, inspirado a su vez en Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, pp. 22-28. Si bien el republicanismo ha usado a Aristóteles, ciertamente de ahí no se sigue que Aristóteles haya sido republicano. Véase, v.g., Andrés Rosler, "Civic virtue: citizenship, ostracism, and war", en Pierre Destrée y Marguerite Deslauriers (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 144-145.

del *vir virtutis*, del hombre verdaderamente tal.[11] Un alumno de Marsilio Ficino, Francesco Patrizi da Siena, nos remonta hasta el origen del actual estudio de "Filosofía y Letras" al sostener que "todos deben estudiar letras; sin ellas no se es digno de ser llamado ciudadano en una ciudad libre".[12]

Los planes de estudio humanistas del Renacimiento no solamente incluían rudimentos de gramática y retórica, sino además historia y filosofía moral (y política deberíamos agregar), disciplinas que se supone proveen a los ciudadanos de las cualidades necesarias para poder desempeñar un papel efectivo en la vida pública. Mientras que los historiadores nos proveen del conocimiento de hechos y precedentes (no hace falta recordar que la idea de que la historia es un receptáculo de sabiduría se había vuelto proverbial), los filósofos se encargan de enseñarnos nociones éticas claves como justicia, honestidad y utilidad,[13] sin decir nada, por supuesto, de la libertad como valor político fundamental. Un enemigo declarado del republicanismo como Hobbes, de hecho, nos da una idea de los autores —y por lo tanto del plan de estudio— que formaban el canon de una educación republicana en su época: "*Platón*, *Aristóteles*, *Cicerón*, *Séneca*, *Plutarco* y los demás fautores de la anarquía griega y romana",[14] los cuales suponemos son los sospechosos de siempre: v.g., Tito Livio, Salustio y el propio Tácito.

11 Eso es exactamente lo que Shakespeare le hace decir a Antonio sobre Bruto "Este era un hombre" (véase Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought I: The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 87). Vamos a volver a Bruto en el capítulo 6. El yiddish parece compartir este sentimiento republicano-humanista ya que el mayor cumplido que se puede hacer en dicha lengua es decir que alguien es un "Mensch", precisamente un "ser humano".

12 Véase Eugenio Garin, *La educación en Europa 1400-1600*, traducción de María Elena Méndez Lloret, Barcelona, Crítica, p. 132.

13 Véase Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 81.

14 Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, traducción, prólogo y notas de Andrés Rosler, Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 246. Llama la atención que Hobbes considerara a estos autores como "anárquicos", aunque para

Hay otras instituciones republicanas que no viajan tan fácilmente en el tiempo como las educativas, ya que cuentan con un equipaje histórico-político bastante pesado. Por ejemplo, era tan importante la virtud para la república romana clásica que una pieza clave de su diseño institucional era una magistratura cuyo nombre hoy en día es imposible siquiera pronunciar sin connotar un significado necesariamente peyorativo, a saber, la censura. Esta magistratura, que para Cicerón "debía existir siempre" y era tenida en muy alta estima, por ejemplo, por Maquiavelo y Rousseau,[15] no tenía imperio y era la última del *cursus honorum* o carrera de los funcionarios. Por un lado, tal como lo indica su nombre, los censores tenían a su cargo el censo, i.e. el registro oficial de ciudadanos romanos que servía de base para la asignación de derechos electorales y de deberes impositivos y militares. Sin embargo, el poder de los censores iba bastante más allá ya que, entre otras cosas, supervisaban la moralidad de la comunidad (*regimen morum*): "en sus manos estaba la dirección de las prácticas morales y de la disciplina romanas".[16]

En otras palabras, como explica Cicerón, los censores "debían corregir las prácticas morales del pueblo". En efecto, una vez que el censo, i.e. la lista oficial de ciudadanos, estaba redactado, los censores, habiendo primero deliberado y justificado su decisión, podían colocar una marca de censura (*nota*) en el nombre de un ciudadano cuya conducta (pública o privada) había sido considerada reprochable para ellos. El efecto de semejante decisión era que el ciudadano en cuestión era removido de su tribu, usualmente de hecho de todas las tribus, en cuyo caso se convertía en un *aerarius*, obligado a pagar impuestos pero

---

Hobbes cualquier límite a la idea misma de soberanía es por definición anarquista. Vamos a volver a este punto en el capítulo 4.

15 Véase Cicerón, *Sobre las leyes*, en *Sobre la república. Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 219, traducción modificada. Sin embargo, habría que tener en cuenta que Rousseau la consideraba útil "para conservar las prácticas morales [*les mœurs*], nunca para restablecerlas" (Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1980, p. 130). Véase Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, pp. 291-293, 329.

16 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 368, traducción modificada.

sin derechos electorales. Es digno de ser destacado que una de las tareas principales de la censura consistía en revisar la composición del Senado, i.e. “no permitir que la improbidad permaneciera en el Senado”,[17] y por eso tenía a su cargo “la discriminación del honor y del deshonor en el Senado y en las centurias de caballeros”.[18] No le habría sido fácil entonces a un miembro del Senado participar de negociaciones incompatibles con el ejercicio de la función pública, v.g., tercerizar la acuñación de denarios para de ese modo apropiarse de ella, al menos sin sufrir las consecuencias.

Ética y política

En rigor de verdad, toda vez que recordamos el uso inquisitorial que le diera la Revolución Francesa, es completamente natural que la sola invocación de la virtud en el ámbito político conjure nuevamente al espíritu de la moralización de lo político:

> [la] libertad […] porta el *pathos* moral de la virtud. Solamente quien es moralmente bueno es libre y tiene el derecho de designarse como pueblo y de identificarse con el pueblo. Otra consecuencia es que solamente quien tiene virtud está justificado en participar en la toma de decisiones políticas. El adversario político es moralmente corrupto, un esclavo, que debe ser vuelto inocuo.[19]

El propio Cicerón decía de Catón de Útica, quien era un paradigma de virtud republicana tal como su abuelo Catón el Censor, que “sin embargo, él con la mejor intención y con suma buena fe, a veces daña

17 Cicerón, *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 219, traducción modificada.
18 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 368, traducción modificada.
19 Carl Schmitt, *Die Diktatur, Die Diktatur*, 4ta. edición, Berlín, Duncker & Humblot, 1978, p. 123. Véase además Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, 7ma. ed., Berlín, Duncker & Humblot, 1989, p. 230.

a la república, pues las opiniones que dice son apropiadas para la república [*politeiai*] de Platón, no para las cloacas de Roma".[20]

Como se puede apreciar, la estructura de la objeción es muy similar a la que habíamos examinado en el capítulo anterior en relación a la noción de libertad como inexistencia de dominación o interferencia arbitraria, y la respuesta republicana también es muy parecida. La moralización de lo político que ocasiona la virtud no tiene por qué ser necesariamente contraproducente o perversa, sino que bien puede ser mucho más anodina y hasta saludable de lo que se suele creer, tal como sucede con la noción de libertad.[21]

Por lo general, las exigencias de la virtud cívica distan bastante de ser exigencias inquisitoriales o perfeccionistas, esto es, tendientes a que la vida de los ciudadanos se corresponda con una ideal de la vida buena o una concepción del bien. Por el contrario, la virtud cívica contiene un conjunto de requerimientos mínimos o indispensables para todos aquellos que, sin llegar a ser dioses o bestias, sean parte del sistema político. Quizás a esto apuntaba Montesquieu cuando sostenía que la virtud republicana era una "virtud política", i.e. "el resorte que hace mover al gobierno republicano".[22] El carácter minimalista de la virtud cívica, necesario para cualquier participación eficiente y significativa en todo emprendimiento común, sale claramente a la luz una vez que recordamos lo que Aristóteles esperaba de los ciudadanos de su ciudad ideal:

20 Cicerón, *Letters to Atticus*, edición bilingüe latín-inglés, ed. B. O. Winstedt, Londres, William Heinemann, 1912, p. 109.

21 Vico, por su parte, pone en duda la virtud romana, aunque no por moralizar lo político, sino por no ser lo suficientemente moral, o por no ser moral en absoluto: "la historia romana asombra al lector más agudo que la aborde sobre la base de estas cuestiones: ¿qué virtud romana existió donde tanto abundó la soberbia?, ¿qué moderación donde tanta avaricia?, ¿qué mansedumbre donde tanta fiereza?, ¿qué justicia donde tanta desigualdad?" (Giambattista Vico, *Principios de ciencia nueva*, traducción de J. M. Bermudo, Barcelona, Orbis, 1985, vol. II, pp. 78-79).

22 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, ed. Victor Goldschmidt, París, Garnier-Flammarion, 1979, I, p. 111.

> nadie considerará feliz al que no participa en absoluto de la fortaleza, ni de la templanza, ni de la justicia, ni de la prudencia, sino que teme hasta a las moscas que pasan volando junto a él, no se abstiene de los mayores crímenes para satisfacer su deseo de comer o de beber, sacrifica por un cuarto a sus amigos más queridos, y es además tan insensato y tan falso como un niño pequeño o un loco.[23]

Ahora estamos en mejores condiciones para entender que la virtud cívica no implica necesariamente una moralización de la actividad política, sino que solamente hace referencia a un ciudadano que desempeña correctamente su función. Históricamente, la actividad política incluía por supuesto las tareas usuales de deliberación legislativa, ejecución (magistraturas) y deliberación forense o administración de justicia, pero además incluía el servicio militar de los ciudadanos, ya que las repúblicas al menos no contaban con ejércitos profesionales.[24]

La virtud, además, cumple una muy importante tarea motivadora. Hay que recordar que en Roma —o en Grecia para el caso— la actividad política dependía fundamentalmente de la participación cívica, ya que no había un aparato burocrático o estatal, al menos de la entidad del moderno, y de ahí la necesidad de contar con ciudadanos lo suficientemente virtuosos como para interesarse por los asuntos públicos. La tarea motivadora de la virtud puede sonar extraña en nuestra época, en la cual estamos acostumbrados a pensar que el sistema político es un dispositivo a grandes rasgos automático, capaz de funcionar a pesar de —y por momentos gracias a— la falta de virtud de los ciudadanos. En realidad, según esta concepción tecnológica del sistema político, típica del pensamiento político moderno, el sistema debería estar preparado para funcionar en condiciones de apatía política, si no es que incluso debería anticipar hostilidad por parte de los ciudadanos, como suele pasar con los lugares públicos en general (desde las escuelas hasta los hospitales, pasando por las plazas), ope-

23 Aristóteles, *Política*, traducción de Julián Marías y María Araujo, 2da. ed., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 109.

24 Véase capítulo 5 sobre el patriotismo.

rando siempre tras las líneas enemigas o en territorio ocupado. Esta concepción supone que la constitución puede operar como un sistema infalible sin intervención alguna externa al sistema. En las palabras de Kant, se trata de un diseño institucional apto "para un pueblo de demonios".[25]

El republicanismo no niega ciertamente que la constitución o el sistema político en general es un dispositivo técnico antes que natural, pero sí cree que se trata de un producto que necesita de servicio y apoyo constante. Un sistema político, particularmente el republicano, solamente va a funcionar correctamente si es reconocido por los ciudadanos no solamente como un conjunto de razones autoritativas para actuar, sino además como una invitación a participar en política. La relación entre la constitución y sus ciudadanos es, entonces, una avenida de doble mano: la constitución impone ciertos requerimientos a los ciudadanos y estos últimos interactúan con la constitución mediante su aceptación, participación, apoyo, en una palabra, gracias a su virtud cívica.

La falta de motivación virtuosa puede provocar un grado significativo de desconfianza que a su vez refuerza ciertas estructuras de interacción bastante nocivas, no muy diferentes a algunas instancias del estado de naturaleza hobbesiano y/o de lo que en la jerga se suele denominar "el dilema de los prisioneros". En efecto, como explica Tito Livio,

> Hasta tal punto es difícil la moderación en la protección de la libertad, cuando cada uno, simulando querer la igualdad, se ensalza de tal modo que humilla al otro; y los hombres, procurando no tener miedo, antes bien se convierten en temibles; e inferimos a los demás la violación de un derecho que nosotros rechazamos, como si fuese necesario causarla o sufrirla.[26]

25 Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, traducción de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1985, p. 38.

26 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 344, traducción modificada.

La motivación correcta, por supuesto, contribuye a que el resultado de la participación cívica sea valioso y fructífero. Como explicara alguna vez el joven Julio César en el Senado, "Todos los hombres [...] que deliberan sobre cosas dudosas, es conveniente que estén libres de odio, amistades, ira y misericordia".[27] Pero además, los ciudadanos deben disponer de confianza mutua (*fides*), y por lo tanto amistad cívica, todo lo cual asegura la lealtad de los ciudadanos al régimen. Asimismo, la *humanitas*, entendida como filantropía, i.e. como afecto por el ser humano, explica el cultivo de la liberalidad, la generosidad, la gratitud, etc.[28] La clemencia o misericordia son además virtudes muy importantes para el cumplimiento de los deberes judiciales (v.g., como jurados), ya que impide la aparición de la ira y la severidad innecesaria, todo lo cual prepara a los jurados para sentir compasión y estar dispuestos a perdonar y/o absolver llegado el caso.[29]

En efecto, en una república, los ciudadanos no cuentan con un sistema político, sino que *son* el sistema político.[30] Dado que son los ciudadanos quienes eligen y finalmente componen el gobierno, sus decisiones serán tan buenas como su grado de virtud cívica. Por más que existan instituciones encargadas de fiscalizar incluso el comportamiento de los ciudadanos, dichas instituciones estarán compuestas a su vez por ciudadanos, por lo cual si quisiéramos hacer depender las instituciones de otras instituciones indefinidamente, solamente estaríamos postergando el problema sin resolverlo.

De hecho, aunque todos los ciudadanos estuvieran motivados a participar y a preferir el bien común por sobre el individual, no debemos olvidar que amén de cumplir tareas sistémicas, la virtud además

27 Salustio, *Conjuración de Catilina*, ed. bilingüe de Manuel C. Díaz y Díaz, 3ra. ed., Madrid, Gredos, 1974, p. 115 [LI.1].

28 Véase Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 77.

29 *Ibid.*, p. 80.

30 Véase Christian Meier, *Caesar. A Biography*, traducción del alemán de David McLintock, Nueva York, Basic Books, 1982, p. 12. En griego, por otro lado, es transparente la conexión entre la constitución o sistema político (*politeia*), el gobierno (*politeuma*) y el ciudadano (*polit s*).

y fundamentalmente cumple valiosas funciones epistémicas, esto es, no solamente nos motiva a hacer lo *que* debemos hacer sino que además nos indica *qué* es lo que debemos hacer. Después de todo, un agente hípermotivado o sin problemas de motivación, como por ejemplo un ángel, no por eso sabe lo que tiene que hacer, o en qué consiste el bien común al cual tiende naturalmente gracias a su motivación.

El aporte epistémico de la virtud cívica es asimismo decisivo para comprobar que el republicanismo no moraliza la política, al menos de modo relevante, ya que los ciudadanos se enteran de qué es lo que tienen razón de hacer gracias a la deliberación pública (como veremos en el capítulo siguiente). En efecto, si el republicanismo moralizara la política tal como suelen sostener sus críticos, cualquiera que razonara correctamente por sí solo sobre la moral no necesitaría participar de debate político alguno para saber qué debe hacer, de tal forma que la idea misma de debate democrático y su proyección institucional en términos del poder legislativo serían o bien incomprensibles o en todo caso superfluos (tal como veremos en los capítulos 3 y 4 sobre el debate y la ley respectivamente).

No es casual entonces la insistencia republicana en el ideal del *vir civilis*, u hombre cívico,[31] y en sus correspondientes virtudes intelectuales necesarias para el ejercicio de la ciudadanía, tanto en la asamblea pública cuanto en los tribunales. Cada ciudadano tiene que ser capaz de instruir a y debatir con sus conciudadanos sobre la verdad, y por lo tanto contar con la virtud de la sabiduría, o *sapientia*, y por supuesto la *prudentia*, o razón práctica.[32] Sin dicho conocimiento (*ratio* o *scientia*), un orador que hablara con la mayor soltura no sería más que un

31 Lamentablemente, la tradición republicana, como todas las otras, solía generalizar utilizando el masculino (de hecho, en latín la conexión entre *vir* y *virtus* es evidente). Pero no hay ninguna conexión conceptual entre el republicanismo y la sujeción de la mujer.

32 Dicha necesidad se aplica no solamente a quienes se dedican a la política cotidiana o de primer orden, sino además a los legisladores de segundo orden o "padres fundadores" del régimen, quienes establecen el diseño institucional de la república. Después de todo, si hay un "primer trabajador", es muy probable que también haya habido un "primer legislador". Véanse

charlatán,[33] aunque —o especialmente si— fuera un secretario de Estado para el pensamiento.

Si queremos entonces argumentar exitosamente en los tribunales en aras de la justicia y en la asamblea cívica en aras de políticas públicas beneficiosas, no es suficiente exponer nuestro caso en términos razonables y fundamentados, sino que además tenemos que motivar a quienes nos escuchan a que acepten nuestros argumentos. En otras palabras, amén de tener ciertos conocimientos y razonar correctamente, debemos contar con la elocuencia suficiente para convencer al auditorio: necesitamos *ratio* para conocer la verdad y *oratio* para transmitirla. Es precisamente por eso que un ciudadano republicano debe dominar la *scientia civilis*, o la ciencia política republicana, que se compone precisamente de *ratio atque eloquentia*, i.e. de razón y elocuencia.[34] La "elocuencia sin sabiduría es frecuentemente muy perjudicial para las comunidades cívicas, y nunca es beneficiosa". Pero como "la sabiduría en sí misma es silenciosa e incapaz de hablar", la sabiduría sin elocuencia es todavía más inútil.[35]

De ahí que el orador adquiriera un estatus heroico en el discurso republicano tradicional. Leamos, por ejemplo, este tributo ciceroniano a las capacidades del orador, formulado en términos ciertamente oratorios a su vez:

Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 74; Cicerón, *De inventione* I.ii.2.

33 Véase Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 75.

34 *Ibid.*, p. 83.

35 Cicerón, *De inventione*, I.1.i, cit. en Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 83. El poder de la oratoria era un *topos* de los autores de oratoria de la juventud de Hobbes para quienes, sobre la base de la versión de la fábula hecha por Luciano de Samosata, Hércules era un hombre de tal sabiduría y elocuencia que había encadenado los oídos de los hombres a su boca, y de ese modo los guiaba tal como quería. Véase Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 92. Véase asimismo Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 147.

> ¿Quién es capaz, hablando, de someter los crímenes y fraudes de los culpables al odio de los ciudadanos y de constreñirlos por el castigo? Otro tanto respecto a liberar a la inocencia del castigo de los juicios, bajo la protección de su talento. Otro tanto respecto a excitar un pueblo lánguido y decadente, sea hacia la virtud, sea alejarlos del error, sea inflamarlos contra los malvados, sea mitigarlos cuando estuvieran incitados contra los buenos.[36]

El ciudadano elocuente finalmente representa un paradigma de la humanidad en su condición más elevada: "Una manera en la cual sobrepasamos de modo máximo a las fieras, es que podemos hablar entre nosotros y explicar nuestras opiniones hablando".[37]

El círculo virtuoso

Según Maquiavelo, la primacía republicana por sobre el gobierno unipersonal o monárquico se debe en parte a la estabilidad del republicanismo como sistema político, pero por sobre todas las cosas a su superioridad epistémica:

> un pueblo es más prudente, más estable y de mejor juicio que un príncipe. Y no sin razón se asemeja la voz del pueblo a la de Dios, pues vemos que la opinión general consigue maravillosos aciertos en sus pronósticos, tal que parece que por una oculta virtud le previene de su mal y de su bien. En cuanto a juzgar las cosas, muy pocas veces se ve que cuando el pueblo escucha a dos oradores que tienden hacia partidos distintos y son de igual virtud, no escoja la mejor opinión y no sea capaz de comprender la verdad cuando la oye. […] Además, se ve que en sus elecciones de magistrados, hace

36 Cicerón, *De oratore*, I.46, cit. en Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 88.

37 *Ibid.*, I.viii.

> mejores elecciones que un príncipe, y jamás se persuadirá a un pueblo que está bien llevar a un cargo público a un hombre infame y de costumbres morales corrompidas, de lo cual se puede persuadir fácilmente y por mil medios a un príncipe.[38]

Ahora bien, la superioridad republicana depende precisamente de la capacidad de "juzgar las cosas", lo cual muestra a su vez que la retórica republicana de la persuasión no consiste en la aplicación de una teoría ética ideal (o lista para usar) al campo de la política, como si la política no fuera más que ética aplicada, sino que depende completamente de la capacidad de juicio de los ciudadanos. Aunque vamos a volver a este punto en los dos capítulos siguientes, mientras tanto debemos tener en cuenta que los debates en sí mismos no tendrían mayor sentido si amén de proveer de razones para actuar a los ciudadanos que conforman el público de dicho debate, el pueblo no contara con la virtud necesaria para "comprender la verdad cuando la oye" y de ese modo escoger "la mejor opinión" en el caso de un debate entre ciudadanos que pertenecen "a partidos distintos y que son igualmente virtuosos".

En efecto, el desacuerdo y debate entre los oradores, así como la participación del público, indican el papel decisivo que juega la virtud en el esquema republicano, tanto por parte de los oradores cuanto por parte del público al que ellos se dirigen. Según el republicanismo, la política se parece mucho más a un arte que a la aplicación de una teoría general sobre un valor, como por ejemplo la justicia, como muchos pensadores parecen suponer hoy en día. La política republicana exige el manejo y desarrollo de ciertas habilidades y de la capacidad de juicio que no pueden ser fácilmente articuladas discursivamente y que por eso no pueden ser codificadas. De ahí la superioridad de una doctrina que insiste en la necesidad de contar con agentes que saben qué hacer, pero no porque cuentan con un conocimiento fácil de ar-

38 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, pp. 169-170, traducción modificada.

ticular teóricamente, sino porque saben aplicar en todo caso principios universales según la ocasión, debido a que se trata de una cierta clase de persona,[39] tal como volveremos a ver al final de este capítulo.

Hannah Arendt cree entonces con razón que el juicio es "una de las habilidades fundamentales del hombre como un ser político en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público".[40] La capacidad de juicio nos permite responder a situaciones particulares sobre la base de nuestras creencias, sensaciones y emociones, sin que la decisión a tomar pueda ser reducida a una simple regla. Semejante capacidad consiste en cierta sensibilidad especial y apreciación por los matices que nos permiten concentrarnos en las similitudes y diferencias apropiadas, y de ese modo actuar ante situaciones complejas.[41] Por supuesto, si bien todos los seres humanos tienen semejante capacidad, algunos, a su vez, la emplean mejor que otros, y se supone que en un régimen republicano estos otros son los que llegan al poder mediante el voto. Pero dicha elección, por otro lado, supone una suficiente capacidad de juicio para que la elección tenga éxito en primer lugar.[42] Después de todo, como sostiene Cicerón, "es admirable que,

39 Véase John McDowell, "Virtue and Reason", en Nancy Sherman (ed.), *Aristotle's Ethics: Critical Essays*, Lanham MD, Rowman & Littefield,1998, p. 140.

40 Hannah Arendt, cit. en Bryan Garsten, *Saving Persuasion. A Defense of Rhetoric and Judgment*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2006, p. 100. Quizá los términos que mejor expresen la capacidad de juicio sean la *phronēsis* aristotélica o la *prudentia* escolástica, que a veces es expresada por la compleja expresión "sentido común".

41 Véase Bryan Garsten, *Saving Persuasion*, *op. cit.*, pp. 7-8.

42 Para Tocqueville es al revés: "Mucha gente, en Europa, cree sin decirlo, o dice sin creerlo, que una de las grandes ventajas del voto universal es la de llamar a la dirección de los asuntos a hombres dignos de la confianza pública. El pueblo no sabría gobernarse a sí mismo, se dice, pero él siempre quiere sinceramente el bien del Estado, y su instinto casi nunca yerra para designar a aquellos a los que anima un mismo deseo y que son los más capaces de tener el poder en sus manos. Para mí, lo debo decir, lo que he visto en América no me autoriza en absoluto a pensar que sea así. A mi llegada a los Estados Unidos, yo fui golpeado por la sorpresa al descubrir hasta qué punto el mérito era tan común entre los gobernados, y cuán poco

mientras que por lo general existe una diferencia al actuar entre el docto y el rudo, no difieren en mucho al juzgar".[43]

La noción de virtud en términos de capacidad de juicio se potencia en el caso de la deliberación pública, la cual normalmente se ocupa de cuestiones que (a) no admiten una respuesta clara o definitiva, sin embargo, (b) podemos controlar nuestra respuesta ante dicha situación y, así y todo, (c) en tales situaciones ciertas respuestas son mejores que otras.[44] La capacidad de juicio, además, no solamente exige cierta rapidez intelectual, sino además un carácter apropiado en términos de disposiciones, hábitos y respuestas afectivas que nos permitan combinar cierto distanciamiento crítico y un fuerte compromiso en relación a la decisión a tomar. En resumen, el juicio es una capacidad multidimensional, ya que expresa ciertos requisitos intelectuales (percepción y conocimiento) y éticos (sean disposiciones y emociones) y es precisamente por eso que la retórica tiene que apelar no solamente a la argumentación, sino que además debe dirigirse a nuestra percepción y nuestras emociones. El énfasis republicano en la persuasión retórica no es sino la otra cara de la importancia concedida a la capacidad de juicio.[45]

Dado que la naturaleza de la persuasión es la de ser una actividad que trata de cambiar la manera de pensar del público conectando la posición del orador con las opiniones y emociones del público, la retórica de la persuasión se presta al menos a dos formas de corrupción que forman los dos extremos de un mismo continuo y que explican el recelo moderno por la retórica: la manipulación (o adoctrinamiento)

---

lo era entre los gobernantes. Es un hecho constante que, hoy en día, en los Estados Unidos los hombres más sobresalientes son raramente llamados a las funciones públicas, y uno está obligado a reconocer que ha sido así a medida que la democracia ha traspasado todos sus antiguos límites" (Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, *op. cit.*, pp. 196-197, la traducción es nuestra).

43 Cicerón, *De Oratore*, III.197, cit. en Bryan Garsen, *Saving Persuasion*, *op. cit.*, p. 142.

44 Véase Bryan Garsten, *Saving Persuasion*, *op. cit.*, p. 8.

45 Vamos a volver a este punto en el capítulo 3.

del público, por un lado, y la demagogia, por el otro.[46] La manipulación reside en el deseo de cambiar la forma de pensar del público sin mediación racional por parte de este último; la demagogia es el esfuerzo hecho por el orador de reflejar exactamente la opinión del público dejándola tal como está. La persuasión genuina, por su parte, no quiere consentir al público ni tampoco manipularlo, sino que se propone cambiar las creencias y deseos de los demás a la luz de la argumentación que se les presenta, siempre mediante la intervención del juicio de los eventuales persuadidos, alejándose de este modo tanto de la manipulación cuanto de la demagogia.[47]

La desconfianza en la capacidad de juicio descansa además sobre una situación circular. En efecto, para que florezca la actividad retórica hace falta el desarrollo de la capacidad de juicio, lo cual presupone gente acostumbrada a debatir sobre cuestiones en las que no hay expertos y que además pueden ser resueltas de modo diferente. De ahí que la mejor garantía contra la manipulación y la demagogia sea precisamente la virtud cívica, la cual motiva a los ciudadanos y los provee del juicio necesario para tomar decisiones políticas correctas.

Es digno de ser destacado que la idea misma de excelencia cívica se presta a ser entendida en términos agonales. En efecto, una capacidad que contiene en sí misma su gratificación (*gratuita virtus*, como dice Séneca: la virtud es su propia recompensa)[48] tiende naturalmente a la

46 A pesar de su frecuente sentido peyorativo, habría que tener en cuenta que literalmente, el "demagogo" es el que conduce al *dēmos*. La cuestión, en realidad, es adónde lo conduce, i.e. si lo manipula, lo consiente o si simplemente lo persuade.

47 Las teorías contemporáneas de la democracia deliberativa, por su parte, si bien rechazan todo adoctrinamiento o demagogia, por lo general no prestan atención a los ciudadanos ni respetan sus puntos de vista y opiniones, ya que les exigen creer en ciertos principios so pena de irracionalidad. Véase Bryan Garsten, *Saving Persuasion*, *op. cit.*, p. 189.

48 Por supuesto, Cicerón es consciente de que las repúblicas no siempre recompensan la virtud republicana (da los ejemplos de Temístocles, Milcíades, Camilo, Násica, etc.), y este hecho era utilizado como un argumento en contra de la vida política: "se creen absolutamente irresistibles cuando enumeran las calamidades de los hombres más

competencia. Salustio, de hecho, cuenta que dado que "a los reyes les son más sospechosos los buenos que los malos y la virtud ajena les es temible", una vez abolida en Roma la monarquía, "cada uno empezó a ensalzarse y a tener su ingenio más al descubierto".[49] De ahí que era normal para la agenda diaria de la república que "los ciudadanos competían con los ciudadanos por la virtud".[50] Cicerón asimismo narra que Catón el Censor es un "hombre desconocido y nuevo [en la política]", que se toma muy seriamente la modestia y el decoro, "pero sobre todo la severidad" y que "conduce a todos los que nos tomamos en serio los asuntos públicos casi como un ejemplo de diligencia y de virtud".[51] Así y todo, Catón "no competía en riquezas con el rico ni en facciones con el faccioso, sino con el vigoroso en virtud, con el modesto en pudor, con el desinteresado en integridad, prefería ser bueno antes

---

esclarecidos y las injurias que les han sido impuestas por sus ingratos conciudadanos" (Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, pp. 6-7, traducción modificada).

49 Salustio, *Conjuración de Catilina*, *op. cit.*, p. 25, traducción modificada.

50 *Ibid.*, p. 29, traducción modificada. Un emblema de Andrea Alciato representa precisamente al mejor ciudadano (*optimus civis*), a quien sus conciudadanos lo premian con una corona de laureles sobre su cabeza. La transcripción del emblema hace referencia a su vez a Trasíbulo, quien había liberado a su "patria", Atenas, de la tiranía de los Treinta y, por lo tanto, había restaurado el "orden de la concordia": "Corona tu pelo, Trasíbulo, tú solamente has de vestir este honor. En la gran ciudad no existe nadie que sea tu émulo". Véase Johannes Köhler, "Über einen europäischen Aspekt der Augsburger Erstausgabe der Embleme von Andrea Alciato", en Anthony J. Harper e Ingrid Höpel (eds.), *The German-Language Emblem in its European Context: Exchange and Transmission*, Glasgow, Glasgow Emblem Studies, 2000, pp. 74-75. En un régimen antirrepublicano, por el contrario, la competencia es por la adulación, tal como lo narra Tácito: "Pero estos tiempos estaban tan empozoñados y manchados de adulación, que no solo los ciudadanos más conspicuos se veían en la necesidad de proteger su renombre con un comportamiento obsequioso, sino todos los excónsules, una gran parte de los que habían desempeñado la pretura, e incluso muchos senadores de segundo rango se alzaban en abierta competencia para hacer propuestas escandalosas y disparatadas" (Tácito, *Anales*, *op. cit.*, p. 319).

51 Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 4, traducción modificada.

que parecerlo; así, cuanto menos buscaba la gloria, más lo seguía ésta".[52] La idea misma de retórica, que como hemos visto era considerada una habilidad constitutiva del ciudadano, es un proceso antagónico y una manifestación competitiva, a la vez que maneja y hace pública la competencia.[53] Vamos a volver a este punto en el capítulo siguiente.



Emblemata de Alciato: *optimus civis*

Aristóteles también había entendido la virtud en general como una noción agonal:

> a los que se afanan extraordinariamente por las buenas acciones todo el mundo los acepta y elogia. Y si todos rivalizaran por el bien

52 Salustio, *Conjuración de Catilina*, *op. cit.*, p. 143, traducción modificada.

53 Véase Daniel J. Kapust, *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought. Sallust, Livy, and Tacitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 52.

> y tendieran a obrar de la mejor manera, tendríamos todo lo que conviene en común y, en particular, cada uno tendría los mayores bienes si es que la virtud es tal. De manera que el hombre bueno debe tener amor propio [*philauton*] porque, como realiza buenas acciones, se beneficiará personalmente y beneficiará a los demás.[54]

La competencia por la virtud no es entonces un juego de suma cero sino una competencia que, en cierto sentido irónicamente a primera vista, aumentaba el bien que sirve de objeto a la competencia: "el bien, cuanto más comunicado, más abundante crece".[55] Podemos ilustrar el punto de Aristóteles mediante una analogía musical, algo así como un "American Idol" de la virtud, en el cual los participantes, los jurados y la audiencia son las mismas personas. Imaginemos un conjunto de solistas que se reúnen para competir entre ellos. Cada uno toca su instrumento (sin descartar su propia voz) de tal forma de poder ser considerado el mejor por los jueces una vez que termina la sesión. Cuanto mejor se desempeñe cada uno, es más probable que triunfe, pero al mismo tiempo cada uno se beneficia del hecho de que los demás se esfuerzan por ser los mejores. De ahí que, por un lado, cuanto más se esfuerce cada uno por ganar, mejor será la música y todos se beneficiarán al escuchar mejores interpretaciones. Por el otro lado, el espíritu de competencia estimula a cada uno a esforzarse más de lo que haría en una atmósfera más relajada, no competitiva. Cuando uno percibe que los demás se esfuerzan cada vez más, uno mismo pone

54 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducción de José Luis Calvo Martínez, Madrid, Alianza, 2001, p. 276. Sobre la comprensión de la vida como un *agōn* que subyace a este pasaje de Aristóteles, véase Franz Dirlmeier, *Aristoteles Nikomachische Ethik*, traducción y comentario, 6ta. ed., Berlín, Akademie Verlag, 1991, p. 554.

55 John Milton, *El paraíso perdido*, traducción de Esteban Pujals, Madrid, Cátedra, 1986, p. 226, traducción modificada. Hans-Georg Gadamer habla de un "incremento en el ser" aunque en relación a la representación estética. Véase Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6ta. ed., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, pp. 145, 158.

más esfuerzo en su propia interpretación y, por lo tanto, está más cerca de alcanzar el máximo de su rendimiento, y nuevamente más disfruta de su actividad. De este modo, tanto la producción de la actividad, como su recepción o consumo, son mejoradas sustancialmente debido a que tiene lugar una competencia. Cada músico desea que a los demás les vaya bien, cada uno quiere que los demás hagan todo lo mejor que puedan, sin que cada uno deje de querer ser el mejor. Todos los participantes entonces se benefician de una competición semejante, tanto los que actúan como los que escuchan y evalúan, que en el fondo son los mismos, dado que los papeles rotan.[56]

Es natural que esta comprensión agonal de la política como una competencia de virtud quede expuesta a la crítica de la estetización de la política, como si la competencia de virtud fuera un fin en sí mismo, una forma de *ars gratia artis*, tal como reza el eslogan de la Metro Goldwyn Mayer. Por ejemplo, según Hobbes, en las repúblicas, en "donde por supuesto todos tratan los negocios públicos, se ha concedido sin duda a todos la potestad de ostentar públicamente su prudencia, conocimiento y elocuencia en las deliberaciones acerca de los asuntos de máxima dificultad e importancia", lo cual obedece al "deseo de loa innato en la naturaleza humana". Para Hobbes, entonces, la república por su propia naturaleza tiende a convertirse en un gran

56 Véase Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 116-117. Cuando Gerald Cohen describe la idea que Marx tenía del comunismo tiene en mente un escenario similar, aunque ligeramente más realista, con un leve toque autorreferencial y menos interactivo: "Una manera de representarse la vida bajo el comunismo, tal como Marx la concebía, es imaginar una banda de jazz en la cual cada miembro busca su propia realización como músico. Aunque interesado básicamente en su propia realización, y no en la de la banda en su conjunto, o en la de sus compañeros músicos tomados separadamente, sin embargo él se realiza solamente en la medida en que cada uno de los otros también lo hace, y lo mismo se aplica a cada uno de ellos. Adicionalmente, hay algunas personas menos talentosas alrededor que obtienen una gran satisfacción no de tocar sino de escuchar, y su presencia refuerza aún más la realización de los miembros de la banda" (Gerald Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 122).

escenario para la demostración de habilidades oratorias, ya que en las asambleas "es necesario que cada uno de los que exponen su opinión haga uso de un discurso largo y perpetuo, y dé ese discurso con elocuencia tan adornada y grata como pueda en aras de la estima de los oyentes".[57] De hecho, Hobbes habría hecho comparecer a Hannah Arendt como testigo de cargo en contra del republicanismo, a juzgar por la siguiente caracterización: "es el deseo de sobresalir lo que hace que los hombres amen el mundo y disfruten de la compañía de sus pares, y los conduce a los asuntos públicos".[58]

Ahora bien, es completamente cierto que la política, por valiosa que fuera en sí misma, además y fundamentalmente debe alcanzar ciertas metas, sin las cuales sería una actividad absurda o en todo caso puramente expresiva, un escenario para la autoexhibición de los ciudadanos.[59] Sin embargo, hay que recordar que para el republicanismo la competencia por la excelencia tiene sentido en última instancia por los beneficios que aporta a la república en su conjunto y no solamente a los ciudadanos, tal como lo muestra el pasaje de Maquiavelo transcrito más arriba. Por lo demás, Cicerón mismo señalaba que la oratoria, en todo caso, es un medio para la actividad política y la deliberación pública, no un fin en sí mismo: "¿Qué hay tan exquisito en los discursos [*oratio*] de éstos [maestros que únicamente saben disputar sobre la bondad de las leyes] que pueda preferirse a una república bien constituida por el derecho público y las prácticas morales?".[60]

Por otro lado, una competencia puede salir mal, tal como solía decir el prestidigitador argentino Tu Sam antes de realizar sus afama-

57 Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos*, *op. cit.*, pp. 232-233.

58 Hannah Arendt, *On Revolution*, Londres, Penguin, 2006, p. 111.

59 Véanse Jon Elster, *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 98-99; Rüdiger Bubner, *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992, p. 199; Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State*, *op. cit.*, p. 286. Thomas Hobbes, a su modo, realiza una crítica muy similar, véase *Elementos filosóficos*, *op. cit.*, pp. 231-233.

60 Cicerón, *Sobre la república*, p. 5, traducción modificada.

das pruebas, quien de hecho falleciera precisamente como resultado de una ellas. En efecto, como explica Maquiavelo,

> una república no puede pasarse sin ciudadanos prestigiosos, y sin ello no puede gobernarse bien, pero, por otro lado, el prestigio de los ciudadanos es el origen de las tiranías que surgen en las repúblicas. Y, si se quiere regular esto, es necesario organizarse de modo que los ciudadanos adquieran una reputación que sea provechosa, y no perjudicial, para la ciudad y para la libertad.[61]

En otras palabras, la sola virtud de los ciudadanos no es suficiente, sino que hay que tomar medidas para que el favor popular del que algunos ciudadanos pueden llegar a gozar no corrompa la república (vamos a volver a esto en los capítulos 3 y 6).

Hablando de la corrupción, un término que, en el fondo, designa sencillamente la inexistencia de virtud, Maquiavelo jamás habría tolerado que un funcionario se quedara con un solo centavo del erario público (valga recordar que la corrupción estaba penada con la muerte bajo el régimen republicano clásico).[62] Por supuesto, Maquiavelo suscribía el viejo eslogan de *salus publica suprema lex esto* y que en casos de emergencia la salvación de la república exige decisiones que, de otro modo, serían injustificadas. Pero Maquiavelo estaría completamente de acuerdo en que la corrupción guarda la misma relación con la salvación de la república que la que tiene hacer el amor con la preservación de la castidad.

Sin embargo, no pocos creen que, tal como reza el artículo "Política" escrito para la célebre *Enciclopedia*, Maquiavelo es responsable de haber "cubierto con el nombre de 'política' la mala fe de los príncipes", y es por eso que "en este siglo corrupto se les da el mismo

61 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 378, traducción modificada.

62 Véase Dick Howard, *The primacy of the political. A History of Political Thought from the Greeks to the French & American Revolutions*, Nueva York, Columbia University Press, 2010, p. 110.

nombre".[63] En realidad, el caso es exactamente el inverso, lo cual abona la idea de que la teoría republicana y su preocupación congénita por el eje virtud-corrupción no son necesariamente incompatibles con el reconocimiento de la autonomía de lo político. Efectivamente, Maquiavelo es mucho menos maquiavélico de lo que se suele creer. Por supuesto, no hay ninguna duda de que Maquiavelo incursionó en el negocio de asesorar gobernantes sin ser muy exigente que digamos en lo que atañe a la moralidad de sus asesorados (no fue ciertamente el primero ni definitivamente el último intelectual en hacerlo). Así y todo, la palabra "política" y derivados no aparecen siquiera una vez en su famoso libro de asesoramiento reveladoramente llamado *El Príncipe*. En otras palabras, quien suele ser considerado el padre de la noción moderna de la política entendida exclusivamente como la adquisición y conservación del poder, decidió evitar la palabra "política" y sus derivados para referirse a lo que hacen los príncipes.[64] La explicación de por qué Maquiavelo hizo eso es muy simple: "Maquiavelo no usó la palabra *político* o su equivalente en *El Príncipe*, simplemente porque él no estaba escribiendo sobre la política tal como él entendía el término. Estaba escribiendo sobre el arte del Estado, el arte de preservar y reforzar el estado del príncipe".[65]

En realidad, Maquiavelo habla repetidamente de la vida política como lo opuesto de la corrupción, contrastando la "forma de vida cívica y libre" (*vivere civile e libero*) con la tiranía (*vivere assoluto e tirannico*),[66] y conectando positivamente la vida política con la vida incorrupta (*vivere político e incorrotto*),[67] muy probablemente debido

63 "Política", en Denis Diderot y Jean Le Rond d'Alembert (eds.), *Artículos políticos de la "Enciclopedia"*, ed. Ramón Soriano y Antonio Porras, Madrid, Tecnos, 1986, p. 154, traducción modificada.

64 Véase Volker Sellin, "Politik", en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, vol. IV, p. 810.

65 Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State*, *op. cit.*, p. 131.

66 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 329, traducción modificada.

67 *Ibid.*, p. 161.

a que mientras que bajo el *vivere político* la ley gobierna sobre los hombres, en los regímenes corruptos las leyes son desobedecidas. Y cuando los ciudadanos son corruptos, "las leyes bien ordenadas no ayudan".[68]

No es casual que Maquiavelo asocie la corrupción con la desobediencia a la ley, ya que la explicación de la corrupción, o si se quiere de la falta de virtud, si bien suele comenzar por los orígenes de las ciudades o sistemas políticos, o hacer referencia al gobierno monárquico o principesco, o a la riqueza o exceso de poder, tarde o temprano desemboca en una discusión sobre la dominación, i.e. sobre la sujeción al poder personal. El poder absoluto o sin control hace que la gente sea fiel al gobernante y no a la república, amén de que provoca la riqueza exagerada de los gobernantes: "una autoridad absoluta en brevísimo tiempo corrompe la materia y se hace de amigos y partisanos".[69] Es por eso que Maquiavelo sostiene que "fue muy afortunada Roma, ya que sus reyes se corrompieron pronto y fueron expulsados antes de que su corrupción se contagiase a las vísceras de aquella ciudad. Y como ésta permanecía libre de corrupción, los numerosos tumultos que acaecieron en ella, encaminados a buen fin, no perjudicaron a la república, sino que la favorecieron". La conclusión a la que llega es que "cuando la materia está corrompida, las leyes bien ordenadas no benefician, a no ser que las promueva alguno que con una fuerza extrema las hace observar, tanto que la materia deviene buena".[70]

Una cuestión de identidad

Quizá sea útil repasar en este punto algunas leyendas paradigmáticas del relato republicano que ilustran vívidamente la diferencia que la

68 *Ibid.*, p. 83, traducción modificada. Véase asimismo Maurizio Viroli, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 131.

69 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 118, traducción modificada.

70 *Ibid.*, p. 83, traducción modificada.

virtud debía hacer en el comportamiento de los ciudadanos.[71] Un primer caso es el de Cayo Mucio Escévola, personaje legendario que se destacara en la lucha contra Porsena, rey de Clusium que asediara Roma en el 507 a. C., y cuya historia habla por sí misma. Como explica Tito Livio, se trata de un "joven notable a quien le parecía indigno que el pueblo romano sirviente cuando estaba bajo los reyes no había sido asediado por guerra o enemigo algunos, en tanto que siendo el mismo pueblo libre era asediado por los mismos etruscos a cuyo ejército había dispersado mucha veces". Es por eso que "pensando que se había de vengar esta indignidad mediante alguna acción magna y audaz", Mucio acude al Senado y le propone: "Padres [senadores], quiero atravesar el Tíber y entrar, si puedo, en el campamento de los enemigos, no como saqueador ni para vengar sus devastaciones en respuesta; me anima una acción más noble, si los dioses me ayudan", la cual consistía en matar al jefe de los etruscos, su rey Porsena, en una acción partisana o comando, según se prefiera. Los senadores autorizan la propuesta de Mucio, quien entonces "parte con un puñal escondido entre sus ropas. Cuando llegó allí, se constituyó en la apretadísima muchedumbre delante del tribunal del rey. Como casualmente allí se les daba el estipendio a los soldados y un escriba muy ocupado estaba sentado con el rey vestido casi igual que él, y los soldados se dirigían en general a él, temiendo preguntar cuál de los dos era Porsena, para no descubrirse a sí mismo por desconocer al propio rey, trunca al escriba en lugar del rey, con lo cual la fortuna extrajo una acción facinerosa al azar".[72]

No sin antes haber intentado regresar a Roma, Mucio es detenido y llevado ante el tribunal del rey. Es en este momento que Mucio se presenta como ciudadano romano y explica que "He querido, en tanto que enemigo, matar a un enemigo, no es menor mi ánimo para morir de lo que lo fue para matar: tanto hacer cuanto sufrir valientemente es [propio de un] romano". Asimismo, inmediatamente le aclara al

71 En el último capítulo vamos a hablar de la historia de Lucrecia, determinante para la creación de la república.

72 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, pp. 169-170, traducción modificada.

rey que "no soy el único en atesorar estos propósitos contra ti: es larga la fila detrás de mí de los que buscan el mismo honor. Prepárate entonces para este peligro, si te complace: a luchar por tu vida en cada una de las horas, a tener una espada y un enemigo en el vestíbulo regio. Esta guerra contra ti te la declara la juventud romana. No temas a ejército alguno, a batalla alguna; la cosa será contigo solo y con cada uno de nosotros". El rey, entonces, "al mismo tiempo inflamado por la cólera y aterrado por el peligro", ignorando completamente de qué era capaz un joven romano virtuoso, ordena que a Mucio "se le rodeara de fuego si no revelaba pronto las amenazas de emboscada que le hacía entrever en términos oscuros", ante lo cual Mucio responde "Fíjate, para que percibas cuán vil es el cuerpo para los que se preocupan por la gloria magna" y "pone la mano derecha en un brasero encendido para el sacrificio". Dado que Mucio, "como con ánimo alienado de sentido" deja literalmente tostar (*torreret*) su mano, el rey "casi atónito por este hecho admirable", se levanta bruscamente de su trono, ordena apartar al joven del altar y le dice: "Vete tú que en verdad te has atrevido a acciones más hostiles contra ti que contra mí. Aprobaría esa magna virtud tuya, si esta virtud se pusiera del lado de mi patria; ahora te dejo salir de aquí intacto e ileso, liberado del derecho de guerra".[73]

Mediante una verdadera devolución de atenciones, Mucio, a su vez, le dijo al rey:

> Puesto que para ti hay honor en la virtud, para que por tu buena acción obtengas de mí lo que fuiste incapaz de obtener mediante amenazas, trescientos miembros principales de la juventud romana nos hemos conjurado para proceder contra ti por esta vía. Mi suerte fue la primera; los demás en la medida en que haya caído la suerte de los primeros cada uno te atacará hasta que la fortuna te abandone oportunamente.[74]

73 *Ibid.*, pp. 170-171, traducción modificada.
74 *Ibid.*, p. 171, traducción modificada.

Las acciones de Mucio no solamente rezuman el fanatismo de la virtud cívica romana sino que hicieron que Porsena enviara legados a Roma para firmar la paz. Livio narra que, precisamente como resultado de este episodio, "por la pérdida de su mano derecha a Mucio se le dio en adelante el sobrenombre de Escévola", i.e. "el zurdo", ya que *Scaevola* deriva de *scaevus*, "izquierdo".[75]

Un segundo caso es el de Marcio Coriolano, un aristócrata romano que supuestamente recibió su cognomen o apodo ("Coriolano") debido a su participación en la captura romana de Corioli (493 a.C.), que estaba en manos de los volscos, y que terminó salvando a Roma gracias a su patriotismo algo enrevesado. En efecto, según cuenta la leyenda, Coriolano se tuvo que ir al exilio debido a su comportamiento tiránico para con el pueblo, no solamente porque se había opuesto a la distribución de granos a la plebe famélica, sino que además se había negado a cortejar el favor del pueblo para obtener un consulado. Una vez bienvenido por los volscos de Ancio, Coriolano se convirtió en su líder en una guerra precisamente contra Roma. En dos campañas devastadoras, tomó varias ciudades latinas y condujo a sus fuerzas hasta las mismísimas puertas de Roma. Fue exactamente allí que su esposa, Volumnia, y sobre todo su madre, Veturia,[76] le salieron al encuentro. En efecto, cuenta Tito Livio,

> Cuando Coriolano, excitado casi como un loco, fue desde su asiento al encuentro de su madre para abrazarla, la mujer, pasando de las súplicas a la cólera, le dijo: "Espera, antes de recibir tu abrazo, sepa yo si me acerco a un enemigo o a un hijo, si en tu campamento soy tu cautiva o tu madre. ¿A esto me han llevado mi larga vida y mi desgraciada vejez, a verte desterrado y después enemigo? ¿Has podido devastar esta tierra que te vio nacer y alimentó? [...] ¿No

75 *Ibid.*, pp.171-172, traducción modificada.

76 Aunque Tito Livio las llama de este modo, Plutarco invierte el nombre de la esposa según Tito Livio con el de la madre. Véase "Marcius Coriolanus, Gnaeus", en Simon Hornblower y Antony Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 3ra. ed., Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 922.

> se te ocurrió pensar, cuando Roma estaba ante tu vista: 'Dentro de aquellas murallas están mi casa, mi hogar, mi madre, mi esposa y mis hijos'? Así pues, si yo no hubiese dado a luz, Roma no sería sitiada; si yo no hubiese tenido un hijo, habría muerto libre en una patria libre. Pero ya nada puedo sufrir más triste para mí que vergonzoso para ti, y aunque sea muy desgraciada, no lo seré por mucho tiempo".[77]

Fueron entonces "los sollozos provenientes de toda la multitud de mujeres y los lamentos sobre su propia muerte y la de su patria" los que "le ablandaron finalmente" a Coriolano.

Esta escena que rezuma culpa mosaica (parece salida de "Historias de Nueva York" [1989] de Woody Allen) no podría asombrar a hijo alguno de madre judía. En efecto, a pesar de que Coriolano había realizado proezas militares inimaginables para un mortal, como por ejemplo haber conquistado Corioles casi por su propia cuenta y riesgo,[78] y que "todas las espadas en Italia, y sus armas confederadas, no podrían haber hecho las paces" con él,[79] sin embargo Coriolano jamás pudo haber tenido siquiera una posibilidad ante su madre: "Aunque los hombres simples pueden contentarse con decir que fue por su país, él lo hizo para complacer a su madre y para estar en parte orgulloso".[80] La virtud cívica, entonces, si bien no moraliza necesariamente lo político, puede tener repercusiones psicológicas duraderas.

77 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 210, traducción modificada.

78 "[…] con una tropa escogida de soldados, no solo rechazó el ataque de los que salían bruscamente, sino que por una puerta abierta irrumpió audazmente en las zonas más cercanas y, después de hacer una carnicería, con fuego casualmente encontrado incendió los edificios que dominaban la muralla" (Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, pp. 200-201). La afirmación de Volumnia, la madre de Coriolano, cuando Coriolano está en campaña: "¡Oh, él está herido, agradezco a los dioses por ello!" (William Shakespeare, *Coriolanus*, ed. R. P. Barker, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 212), parece salida de "Los locos Adams" antes que de una película de Woody Allen.

79 William Shakespeare, *Coriolanus*, *op. cit.*, p. 345.

80 *Ibid.*, p. 161.

Una tercera y para nuestros fines última leyenda es la de Marco Atilio Régulo, jefe del ejército romano durante la Primera Guerra Púnica, hasta que fuera capturado por los cartagineses en 255 a.C. Después de haber pasado cierto tiempo en cautiverio en Cartago, fue enviado por los cartagineses a Roma para acordar un intercambio de prisioneros de alta jerarquía. Para asegurarse de que lo hiciera, los cartagineses lo forzaron a jurar que si no lograba convencer al Senado, él debía regresar a Cartago para morir torturado lentamente. Una vez llegado a Roma, sin embargo, si bien propuso el intercambio de prisioneros, Régulo instó al Senado a que rechazara la propuesta cartaginesa, debido a que los prisioneros cartagineses valían más para Cartago de lo que él valía para Roma: "Negó que fuera útil devolver los cautivos porque eran jóvenes y buenos jefes; él, en cambio, ya se encontraba en la edad provecta".[81]

El argumento de Régulo fue tan bueno que convenció al Senado de rechazar el tratado. Luego, a pesar de los muy encarecidos pedidos de sus amigos y pares para que se quedara en Roma, Régulo no se dejó conmover e insistió en mantener la palabra que había dado a los cartagineses, a pesar de que la había dado bajo coacción, y regresó a Cartago.[82] Allí regresó a la prisión donde lo mantuvieron despierto hasta que colapsó y murió. Según Cicerón, Régulo, "cuando lo mataban, manteniéndolo en vigilia, se encontraba en una condición más gloriosa que si hubiera permanecido en su casa como un anciano cautivo y un perjuro consular".[83]

Lo más interesante de esta historia, sin embargo, es que según Cicerón la conducta de Régulo fue ciertamente admirable pero no por haber cumplido con su palabra: "que volviera nos parece admirable

81 Cicerón, *Sobre los deberes*, traducción de José Guillén Cabañero, Madrid, Tecnos, 1989, p. 181.

82 Sigo el muy buen resumen de Martin Hollis, *Reason in Action: Essays in the Philosophy of Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 263, quien compara la situación de Régulo con la de un general estadounidense prisionero en Vietnam, que a su vez decidiera volver a Vietnam luego de haber cumplido con su misión en Washington.

83 Cicerón, *Sobre los deberes*, *op. cit.*, p. 181, traducción modificada.

ahora; pero en aquel tiempo no hubiera podido hacer otra cosa: así pues, esta loa no es del hombre, sino de su tiempo". Régulo, en efecto, explica Cicerón, había empeñado su palabra con respecto a "un enemigo regular y legítimo, con el cual tenemos el derecho de los feciales y muchos otros derechos comunes". Por eso, "Régulo no pudo perturbar con un perjurio los pactos convenidos con enemigos de guerra".[84] Lo que sí "es digno de admiración" para Cicerón fue que Régulo "pensó que los cautivos debían ser retenidos". De hecho, "si él no lo hubiera aconsejado, habrían vuelto los cautivos a Cartago y él se habría quedado incólume en la patria. Pero, como pensó que no era útil para la patria, por eso creyó que era su deber opinar así y sufrir [las consecuencias]".[85]

Se trata de una historia de cuya veracidad se duda; sin embargo, Cicerón la cuenta como si hubiera ocurrido efectivamente para ensalzar las virtudes heroicas de la república mientras Roma caía irremediablemente presa del "cesarismo". Y por increíble que parezca, Cicerón usa el ejemplo de Régulo para ilustrar su tesis según la cual la moralidad (i.e. la acción virtuosa al servicio de la república) y la utilidad coinciden, tesis que sería incomprensible para casi todo el mundo, salvo quizá para Will Kane, el sheriff representado por Gary Cooper en "A la hora señalada" (1952), quien insiste en cumplir con su deber a pesar de que se hallaba claramente en condiciones de inferioridad numérica frente a los bandidos que habían ido a buscarlo. En efecto, hoy en día tendemos a pensar aquello que para Cicerón era incomprensible, i.e. que "lo que es inútil para la república puede resultar útil para algún ciudadano",[86] y por lo tanto nos sentimos mucho más cerca del contertulio de Cicerón en *Sobre los Deberes*, su hijo Marco a la sazón, que de Cicerón y de Gary Cooper: "[Régulo] procedió neciamente no solo al pensar sino también al disuadir [al Senado] de que no se devolvieran los prisioneros".[87]

84 *Ibid.*, p. 185.
85 *Ibid.*, p. 186, traducción modificada.
86 *Ibid.*, p. 181, traducción modificada.
87 *Ibid.*, traducción modificada.

La tesis de Cicerón es que si bien "todos [...] vamos detrás de la utilidad, impelidos hacia ella, y no podemos actuar de otro modo",[88] sin embargo "no hay nada [...] útil que no sea igualmente moral [*honestum*], y no es moral porque sea útil, sino al contrario: es útil por ser moral",[89] ya que "no existe utilidad [...] que sea contraria a la moralidad".[90] Podríamos reformular la posición de Cicerón en términos un poco más modernos del modo siguiente: todo agente tiene que ser moral, so pena de irracionalidad. Ciertamente, se trata de una tesis que ha sido defendida no solamente por Cicerón sino por otros filósofos como Kant por ejemplo, y sin embargo sigue pareciendo tan sorprendente como debe haberlo parecido en la época en la cual Cicerón precisamente escribe *Sobre los Deberes*. En efecto, no parece tener mucho sentido sostener que los actos inmorales son necesariamente irracionales, o, peor aún, que todo acto en contra de la república es irracional por definición. Si un agente es racional en la medida en que es inteligible lo que hace, no parece ser muy difícil encontrar razones para incluso, v.g., tener esclavos (como vimos en el capítulo anterior) o cometer un homicidio (como hacen los sicarios).

Una réplica de Cicerón podría consistir en que no se trata meramente de tener una razón (o de la utilidad sin más), sino de tener *buenas* razones para actuar, i.e. la cuestión trata sobre aquello que es *realmente* racional o útil, y que precisamente la moral es la única proveedora de tales razones. Sin embargo, semejante réplica es una petición de principios, es decir, es una manera de insistir en o de repetir la tesis, no de fundamentarla. En efecto, ¿por qué la moral nos provee

88 *Ibid.*, traducción modificada.

89 *Ibid.*, traducción modificada.

90 *Ibid.*, p. 191, traducción modificada. Se trata de un debate cuyos ecos llegan hasta nuestros días, y pasan ciertamente por el comienzo del *Contrato social*: "Quiero averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura, tomando a los hombres tal como son, y a las leyes tal como pueden ser: trataré de unir siempre en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen separadas" (Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 9).

de *buenas* razones para actuar (o como diría Cicerón, por qué la honestidad es *realmente* útil)? Dicho sea de paso, para Cicerón el placer jamás puede siquiera competir con la moralidad, ya que para él el placer (*voluptas*) "presentará quizás a la vida algo de condimento" pero "utilidad ciertamente ninguna". En realidad, para Cicerón asociar el placer con la honestidad equivaldría a equiparar "al ganado con el hombre".[91] Sin embargo, no pocos dirían que el placer les provee de buenas razones para actuar, al menos razones ciertamente atractivas o capaces de motivar. La moral, en cambio, parafraseando a Jorge Corona, a menudo no calienta ni un preso.

De hecho, a veces sucede lo contrario: es la virtud la que quiere destruir el placer, tal como se observa en el grabado de Durero: "Lucha entre el placer y la virtud. Hércules en el cruce de caminos" (1498). Sin embargo, en la película "Grosse Point Blank" (1997) y en la serie de televisión "Los Sopranos", los psicoanalistas (interpretados por Alan Arkin y Lorraine Bracco, respectivamente) recomiendan a sus sendos pacientes (un asesino a sueldo y un jefe mafioso, interpretados por John Cusack y James Gandolfini, otra vez respectivamente) que se ciñan a la moral, o que traten de actuar moralmente dentro de lo posible, ya que eso contribuye, entre otras cosas, a su bienestar psíquico debido a que la moralidad contribuye a la reducción del nivel de stress.

Un primer argumento a tener en cuenta en defensa de Cicerón, es que él seguía a "los filósofos de máxima autoridad" (léase los estoicos) para quienes "el dolor no solo no es el mal mayor, sino que ni siquiera es un mal".[92] Hoy en día, semejante posición nos parece similar al masoquismo de la escena del dentista en "La tiendita del horror" que mencionamos en el capítulo anterior. Un segundo argumento se refiere a la autoridad moral de Régulo, "testigo no mediocre sino el más autorizado de todos. ¿Qué testigo más convincente podemos aducir que este príncipe del pueblo romano, que sufrió voluntariamente los tor-

91 Cicerón, *Sobre los deberes*, *op. cit.*, p. 191, traducción modificada. La referencia al ganado quizá sugiera que Cicerón tiene en mente placeres con escaso o ningún contenido intelectual.

92 *Ibid.*, p. 183.

mentos para cumplir con su deber?".[93] Nuevamente, se trata de una petición de principios, ya que lo que estamos examinando precisamente es la conducta de Régulo. Un tercer argumento se refiere a que no hay "algún mal peor que la torpeza", por lo cual "si hay en la deformidad del cuerpo una aversión, ¿cuánta aversión se debe ver en aquella depravación y fealdad de un alma corrupta?".[94] El punto de Cicerón parece ser que la moralidad es admirable en términos estéticos y por eso mismo es que la inmoralidad produce rechazo. Pero aunque concediéramos este punto,[95] sigue siendo una variación del tema de la petición de principios, ya que estamos tratando de averiguar por qué toda acción moral es siempre racional o por qué la honestidad es siempre útil, no por qué produce o no rechazo.

Un cuarto argumento, mucho más atractivo —en todo caso en relación a los anteriores—, es que "los hombres pervierten a los que son los fundamentos de la naturaleza cuando separan a la utilidad de la moralidad".[96] En otras palabras, la moralidad es racional porque es el cemento de la sociedad. Si los seres humanos, v.g., no cumplieran con su palabra, sería imposible la vida social. O como se suele decir, la mejor política es la honradez, al menos en un marco de interacción frecuente, tal como lo muestran las prácticas comerciales. Por ejemplo, algunos comerciantes operan solamente de palabra, sin preocuparse por documentar las obligaciones, y sin embargo estas obligaciones son cumplidas rigurosamente.[97] El problema de esta posición es que es

93 *Ibid.*.

94 *Ibid.*, traducción modificada.

95 Hay que tener en cuenta que aunque en el mundo clásico, a juzgar por la noción griega de "*to kalon*", aquello que era moralmente admirable era también estéticamente admirable, de ahí no se sigue que la implicación inversa fuera cierta también. Cicerón mismo sostiene que, v.g., Siracusa era la ciudad "más hermosa de todas", pero no por eso el régimen de Dionisio era republicano (*Sobre la república*, *op. cit.*, p. 105). Otro tanto se aplica a Atenas bajo los treinta tiranos, a pesar de la obvia magnificencia de la ciudad (Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 106, traducción modificada).

96 Cicerón, *Sobre los deberes*, p. 181, traducción modificada.

97 Se trata de la situación descrita por el juego del ciempiés en la terminología de la teoría de los juegos.

inaplicable en el caso de intercambios esporádicos o de agentes a quienes supiéramos que no vamos a volver a ver.

Sin duda, Régulo podría pensar que no ser virtuoso, i.e.

> ser corrupto [...] es olvidar —o no poder asir— algo que es profundamente en nuestro propio interés recordar: que si deseamos disfrutar de tanta libertad como podamos esperar alcanzar dentro de la sociedad política, existe una buena razón para nosotros para actuar en primera instancia como ciudadanos virtuosos, ubicando al bien común por sobre la persecución de cualquier meta individual o facciosa. La corrupción, en pocas palabras, simplemente, es una falta de racionalidad, una inhabilidad de reconocer que nuestra propia libertad depende de comprometernos con una vida de virtud y servicio público.[98]

Sin embargo, este argumento supone el atractivo de la república y de ahí el carácter instrumental de la virtud.

Ahora bien, quizás el mejor argumento disponible para Cicerón sea el de la identidad, que subyace al ejemplo de Régulo, aunque Cicerón no lo traiga explícitamente a la superficie.[99] Para quienes hayan interiorizado el estoicismo republicano, no cumplir con él ya no es una opción válida, porque forma parte de su identidad:

> Un orgullo invencible, un coraje indomable, una libertad de principios y de pensamientos que no se somete sino a la sola razón y que rechaza todo otro imperio; una independencia que no cede ni

98 Quentin Skinner, "The Republican Ideal of Political Liberty", en Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 304. Tocqueville le adscribe a los estadounidenses una filosofía moral basada en el autointerés bien entendido, de tal forma que se comportan de modo virtuoso porque hacerlo los beneficia. Véanse Alexis de Toqueville, *De la démocratie en Amérique*, *op. cit.*, p. 513; Eric Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 235.

99 Véase Martin Hollis, *Reason in Action*, *op. cit.*, p. 270.

> a los placeres ni a las penas de la opinión; [...]: tal es el alma de un republicano. Morir antes que cambiar, tal es su divisa. Él debe jurar a la naturaleza, a la patria, a sí mismo, [...] doblar hasta los pies todo aquello que contradiría sus principios y sus deberes; sacrificar todo por ellos: fortuna, gusto, pasiones e incluso la gloria, rechazar toda protección disfrazada de amistad, no pertenecer sino a aquellos que le pertenecerán a él; auxilio por auxilio; celo por celo; amistad por amistad; libertad, virtud y patria por encima de todo; mostrar siempre su sentimiento por las palabras o por los hechos; en cuanto a él, considerar como una ilusión todo aquello que está afuera de él, todo aquello que es opinión externa, todo aquello que no es un pensamiento de su espíritu, o un sentimiento de su corazón; no estimar sino por la firmeza de mantener sus derechos, y el respeto por los de los demás; en una palabra, ser él, no ser otro que no sea él, no estimarse sino por sí mismo [...].[100]

La conexión entre la moralidad y la identidad ha sido explorada incluso por las huestes kantianas. Christine Korsgaard, por ejemplo, se pregunta por lo que ella denomina la cuestión normativa, esto es, cuál es la fuente de normatividad de nuestras razones morales para actuar. La pregunta no apunta en sí misma a *qué* tenemos que hacer o *cuáles* son en particular nuestras razones morales para actuar, sino que explora de *dónde* viene eso que tenemos razón moral de hacer. Tomemos un requerimiento moral como, v.g., no matar. Alguien podría creer que el mero hecho de preguntarnos por la razón por la cual no debemos matar indica que no hemos entendido qué es la moral. Después de todo, las prohibiciones morales están para ser cumplidas. Sin em-

100 Conde de Mirabeau, "Considérations sur l'ordre de Cincinnatus", en *Ouvres Choisies de Mirabeau*, Blanchard, París, 1821, p. 265. Sansón, al menos tal como lo describe John Milton, les advierte en tono republicano a quienes lo tienen cautivo: "Pase lo que pase, de mí no esperen oír / Nada deshonroso, impuro, indigno / De nuestro Dios, nuestra Ley, mi Nación, o de mí mismo" (John Milton, *Sansón Agonista*, edición bilingüe de Joan Curbet, Madrid, Cátedra, 2007, p. 475, traducción modificada).

bargo, la cuestión normativa no pone en tela de juicio que esté prohibido matar, sino que se pregunta por la fuente de dicha prohibición. En este caso, la pregunta ¿por qué debemos hacer esto? no indica un defecto intelectual o moral, sino que obedece a la natural curiosidad filosófica de conocer la fuente de la moralidad. Es por eso que, para no confundir, Korsgaard habla de la cuestión *normativa*, antes que de la cuestión moral.

Según Korsgaard, uno de los requisitos fundamentales que debe satisfacer la respuesta a la pregunta por la normatividad es el de ser capaz de apelar a nuestro sentido de quiénes somos.[101] En efecto, dado que la moralidad nos puede exigir cosas muy demandantes, a veces incluso hasta nuestro sacrificio, tiene que mostrarnos que actuar inmoralmente es peor que perjudicarnos o incluso, ocasionalmente, peor que la muerte. Precisamente, para muchos seres humanos, la única cosa que podría llegar a ser tan mala como o peor que la muerte es dejar de ser ellos mismos y por eso muchos prefieren dejar de vivir antes que dejar de ser ellos mismos. Esto se debe a que la mente humana es "internamente luminosa y transparente para sí misma" y esto es exactamente lo que designa el término "autoconciencia", el encuentro directo de la conciencia con el yo.

Otra manera de expresar este punto sería decir que la mente humana tiene una estructura reflexiva, y por eso la autoconciencia nos fuerza a tener una *concepción* de nosotros mismos. Desde el un punto de vista de un observador externo, lo que sucede cuando alguien toma una decisión parece ser una cuestión puramente hidráulica o física, como si dentro del agente el deseo más fuerte o urgente de los intervinientes hubiese ganado la batalla dentro de nuestras mentes. Pero esta apreciación externa no coincide con lo que sucede adentro del agente, con

101 Los otros dos requisitos son ser capaz de interpelar a alguien en la primera persona, desde adentro (no solamente desde la tercera persona o desde afuera) y ser transparente, i.e. tiene que ser capaz de operar a sabiendas, y no, v.g., como lo exigen varias formas de utilitarismo, a espaldas de los agentes. Véase Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 16-17.

la imagen que tienen los agentes de sí mismos. En efecto, cuando actuamos, suponemos que hay algo que está por encima de nuestros deseos, algo que somos cada uno de nosotros, que constituye nuestra identidad y que decide qué deseo seguir. Esto significa que el principio o regla (o "máxima", para decirlo en kantiano) que guía nuestras acciones expresa quiénes somos. De esta forma nos convertimos en una ley para nosotros mismos, tal como reza el adagio paulino.[102]

Por supuesto, las identidades pueden ser las más diversas, ya que un agente podría pensarse a sí mismo como un ciudadano del Reino de los Fines, o como ciudadano de una república, o incluso como un hincha de Boca, por increíble que parezca. También podría pensarse a sí mismo como una máquina de maximización de sus intereses, i.e. como un egoísta.[103] El punto es que lo que determinará quién es y cómo actúa el agente es cómo se piensa a sí mismo, qué concepción tiene de sí mismo, ya que esta autoconcepción no es puramente descriptiva o contemplativa, sino que además es esencialmente práctica, se trata de una concepción a la luz de la cual nos valoramos, una concepción según la cual creemos que nuestra vida y nuestras acciones son valiosas.

Dichas identidades no solamente son varias sino que, sin duda, cambian con el tiempo, aunque quienes poseen dichas identidades no adviertan su carácter contingente. El Bruto de Shakespeare —jamás un juego de palabras— equipara la idea de civilización y la cultura romana: "¿Quién [...] es tan bárbaro que quisiera no ser romano?".[104] En el *Quijote* vemos que ser cristiano era considerado como equiva-

102 *Romanos* 2:14. Véase Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, *op. cit.*, p. 100.

103 En realidad, el *homo oeconomicus* también es una creación cultural, no tanto en relación a lo que hace (aunque hasta la evolución muestra que la cooperación es buena para la supervivencia), sino fundamentalmente a cómo opera. En otras palabras, decidimos actuar a partir de nuestros deseos y si eso también es un deseo, se trata de un deseo de segundo orden.

104 William Shakespeare, *Julius Caesar*, ed. Arthur Humphreys, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 176.

lente a ser razonable.[105] Por otro lado, algunos expresan la exigencia del comportamiento virtuoso en términos de identidad: "¡Sé un hombre!". También se hace referencia a los deberes posicionales de un modo similar, sin siquiera utilizar terminología imperativa, sino simplemente diciendo lo que hace un agente de esa clase: "Un abogado no viola el secreto profesional". Lo mismo sucede finalmente con nuestras identidades prácticas, tal como lo muestra la expresión: "no podría vivir conmigo mismo si hiciera eso". Algo muy similar tiene lugar cuando alguien ignora una obligación y le inquirimos: "¿Quién te creés que sos?".[106]

La noción de integridad, que etimológicamente significa unicidad, también ilustra la conexión de la moralidad con la identidad práctica. Precisamente, decimos que alguien es íntegro cuando vive de acuerdo con sus estándares, porque pensamos que vivir de acuerdo con esos estándares es lo que hace de esta persona *una* y de hecho lo que hace que sea una *persona* en absoluto.[107]

De ahí que estas autoconcepciones o concepciones de nosotros mismos sean capaces de dar origen a obligaciones incondicionales, ya que su incumplimiento equivaldría a perder nuestra integridad y por lo tanto nuestra identidad, nos impediría seguir siendo quienes somos. Ignorar la identidad práctica

> es no ser más capaz de pensar en Ud. mismo bajo la descripción bajo la cual se valora a Ud. mismo y cree que su vida vale la pena vivirla y sus acciones valen la pena emprenderlas. Es, a todos los efectos prácticos, estar muerto o peor que muerto. Cuando una acción no puede ser realizada sin la pérdida de alguna parte fundamental de la identidad, y un agente bien podría entonces estar muerto, entonces la obligación de no hacerlo es incondicional y completa.[108]

105 Véase Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Madrid, Alfaguara, 2004, p. 333.
106 Véase Christine Korsgaard *The Sources of Normativity*, *op. cit.*, p. 101.
107 *Ibid.*, p. 102.
108 *Ibid.*.

En otras palabras, dada su identidad romana, Régulo no tenía otra alternativa que comportarse como un ciudadano romano.

Entendida en estos términos, la discusión sobre la virtud republicana ya no puede girar alrededor de la posibilidad de esta posición,[109] ya que nadie niega que haya gente que esté dispuesta incluso a morir por sus ideales básicamente porque son suyos (y no porque sean los ideales apropiados, aunque los interesados rara vez noten la diferencia). La cuestión entonces debería ser cuál es el ideal a seguir y, sobre todo, si es deseable semejante grado de sacrificio. Después de todo, como decía Oscar Wilde, que alguien esté dispuesto a morir por lo que cree, muestra que tiene una identidad fuerte, pero no que tenga razón necesariamente. A veces, detrás del idealismo o la predisposición incluso a dar la vida por un principio, se esconde una forma de egoísmo, como por ejemplo cuando un suicida da su vida para destruir la de otros. Después de todo, Satán mismo "por la seguridad general despreció la suya", pues "ni los espíritus condenados pierden toda su virtud".[110]

El clima relativista de nuestra época, por otra parte, nos hace desconfiar de los poderes de la razón para determinar cómo debemos actuar. Sin embargo, si bien el escepticismo acerca del alcance de nuestra razón es comprensible en estos tiempos, es exagerado a la vez, para decir lo menos. Empecemos por el relativismo. Es muy probable que si hubiésemos crecido en otra cultura, pensaríamos diferente. Pero de ahí no se sigue nada relevante acerca del estatus del contenido de

109 Kant, por ejemplo, albergaba ciertas dudas sobre la posibilidad de establecer una república, ya que creía que si bien "la constitución republicana es la única perfectamente adecuada al derecho de los hombres", es "también la más difícil de establecer y, más aun de conservar, hasta el punto que muchos afirman que es un Estado de *ángeles* porque los hombres no están capacitados, por sus tendencias egoístas, para una constitución de tan sublime forma" (Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, *op. cit.*, p. 38). Kant, de todos modos, creía que "el hombre está obligado a ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno" (*ibid.*).

110 John Milton, *El paraíso perdido*, *op. cit.*, p. 122, traducción modificada.

nuestras creencias, las cuales son verdaderas o falsas sin que importe dónde crecimos o cómo fuimos educados. Si alguien sostuviera, v.g., que la predilección por el republicanismo es cultural o depende de cómo fuimos educados, semejante objeción, para que tuviera sentido, no podría a su vez ser cultural o depender de cómo fue educado el objetor, no puede ser en sí misma relativa, sino que tiene pretensiones absolutas. Para decirlo mal y pronto, si la preferencia por el republicanismo es infundada, es porque nuestra razón, no nuestra época, se encargó de hacérnoslo ver.[111]

Otro tanto se puede decir acerca del egoísmo, para el cual el republicanismo puede resultar demasiado altruista. En efecto, la discusión sobre el caso de Régulo y la explicación de cómo la identidad hace que subordinemos nuestro interés particular al de una causa superior, en lugar de aplacar esta preocupación no hizo más que acrecentarla. De hecho, el egoísmo es una posición "relativa al agente", como se suele decir en la jerga, según la cual "todas las razones de una persona derivan de sus propios intereses, deseos y vínculos", por lo cual no tenemos razón alguna para preocuparnos por los demás a menos que nos importe lo que les suceda. En otras palabras, toda razón para actuar depende de lo que es valioso para uno. Nadie tiene valor *en* sí mismo, sino *para* alguien.[112] El egoísta cree que él puede tener una buena razón para hacer algo, o para que los demás hagan algo respecto a él, sin que la misma razón se aplique al caso de otro que estuviera en la misma situación. Sin embargo, el relativismo mismo de agencia no solamente es universal en su alcance (i.e. debe ser aplicado a todos los agentes, por lo cual el egoísta debe querer convivir con egoístas)

111 Véase Thomas Nagel, *The Last Word*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 103-104. Y si el relativista tuviera razón en que no existen respuestas correctas acerca de cómo actuar, eso tampoco sería de mucha ayuda, ya que a menos que estuviéramos dispuestos a tirar una moneda o a estipular que el poder equivale a la razón y guiarnos simplemente por el diario del lunes, vamos a tener que tomar una decisión basada en razones de todos modos. Véase Joshua Greene, *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, Nueva York, Penguin, 2013, p. 290.

112 Para esta descripción, véase Thomas Nagel, *The Last Word*, *op. cit.*, p. 121.

sino también en su fundamentación (i.e. se basa en la razón), y por lo tanto rinde un doble homenaje, quizás indirecto, al poder de la razón. El altruismo, por su parte, lleva su distintivo universalista (tanto en su alcance como en su fundamentación) en la solapa ya que sostiene que "en cualquier situación en la cual una persona tiene una razón para promover cierta meta, debemos ser capaces de descubrir una meta la cual cualquiera tendría razón de promover, si llegara a estar en la posición de hacerlo".[113] Si por alguna razón este argumento no funcionara, parafraseando a Humphrey Bogart en "Casablanca" y su "siempre tendremos París", siempre tendremos el argumento del reconocimiento discutido en el primer capítulo.

La virtud cívica, entonces, provee a los ciudadanos de los elementos psicológicos y epistémicos para que puedan conducirse en aras del bien común. La cuestión que falta discutir antes de abandonar el territorio de la virtud, es cuál es la naturaleza de este bien común. Ciertamente, la preocupación por el bien común no implica que el ciudadano individual quede absorbido por el todo o que el ciudadano no cuente para nada. Al contrario, el ciudadano es parte del todo. El punto es que no vivamos solamente para nosotros mismos o nuestros familiares y amigos, sino que nos comprendamos como partes de una comunidad o república, y en lugar de erigir un muro que nos separe de ella deberíamos promover el bien de la comunidad.

Indudablemente, hay varias maneras de distribuir el bien común dentro de la comunidad política. Por ejemplo, para el utilitarismo, el bien común es entendido como la mayor agregación posible del bien sobre el mal. No importa cuántos se benefician y cuántos pierden en la medida en que la suma mayor de utilidad es alcanzada, una vez hecha la suma algebraica de ganancias y de pérdidas, inclusive si es una sola persona la que se beneficia y todas las demás las que se perjudican como resultado de esta distribución. De hecho, un utilitarista, por ejemplo, estaría dispuesto a revisar los números de la

113 Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford, Oxford University Press, 1970, p. 90.

esclavitud, i.e. qué tan útil podría ser, antes de desecharla, si es que lo hace.

El republicanismo, sin embargo, adopta en comparación una posición menos exigente en términos de utilidad pero que al menos protege la libertad de todos los ciudadanos, tal como lo hemos visto en el primer capítulo. Ningún incremento en utilidad podría justificar la interferencia arbitraria en la vida de los ciudadanos. Para un republicano, la esclavitud queda excluida por definición,[114] amén de que, como sostiene Cicerón, para el republicanismo la utilidad y la moralidad coinciden necesariamente.

Ciertamente, los republicanos identifican a la comunidad política con la patria, de ahí que toda discusión sobre el bien común debe precisar qué tan común es este bien o cuál es el alcance de la patria: ¿debe limitarse a un país o una unión regional, como se suele decir hoy en día, o acaso todo republicanismo genuino debe tener aspiraciones cosmopolitas? Vamos a discutir este punto en el capítulo 5.

En conclusión, a pesar de que a primera vista la invocación de la virtud cívica puede moralizar lo político al extremo de sonar demasiado pretenciosa e incluso políticamente peligrosa, en realidad nada impide que alguien se piense y actúe como ciudadano de una república, al extremo de considerar que toda acción contra la república es simplemente irracional.[115] Queda, ciertamente, la cuestión de si el republicanismo en su conjunto es una opción deseable, pero para tomar una decisión al respecto hay que entender el republicanismo como un

114 Véase el capítulo 1.

115 En todo caso, la virtud republicana es menos exigente que, por ejemplo, la del Festival de Bayreuth, al menos en la época en que era dirigido por Winifred, la nuera de Wagner. En efecto, en 1931, en la primera temporada de Winifred a cargo del Festival, el director Wilhelm Furtwängler estuvo a punto de morir cuando se estrelló el avión de dos plazas que lo llevaba de Berlín a Bayreuth para empezar con los ensayos. Debido a que había llegado media hora tarde al Festspielhaus, sin embargo, "el director encontró a todos más apesadumbrados por su inaudita falta de puntualidad que por su encontronazo cercano con la muerte" (Frederic Spotts, *Bayreuth. A History of the Wagner Festival*, New Haven, Yale University Press, 1994, p. 161).

todo, esto es, hay que tener en cuenta tanto el valor esencial alrededor del cual gira el discurso republicano, i.e. la libertad como no dominación que hemos discutido en el capítulo anterior, cuanto su teoría del conflicto, la ley y el patriotismo, y cómo se comporta ante situaciones de crisis, cuestiones que discutiremos en los capítulos siguientes. En otras palabras, para tomar una decisión al respecto habría que seguir leyendo el libro.

3
Debate

La justicia es discordia, y todo nace a través de la discordia.
Heráclito, *Fragmentos*, 80

Hasta aquí hemos analizado dos aspectos fundamentales del discurso republicano: la libertad, i.e. el valor alrededor del cual gira el republicanismo en su totalidad, y la virtud como precondición esencial de la libertad. En este capítulo nos concentraremos en otro rasgo que no puede faltar en un retrato genuinamente republicano: el debate político. En efecto, mucho antes de que Carl Schmitt y Hannah Arendt pusieran al conflicto en el centro de la reflexión política, la tradición republicana se había caracterizado por entender la política como un debate en el cual se puede argumentar *in utramque partem*, i.e. como una disputa en la cual ambas partes cuentan con argumentos atendibles.

Para poder explicar adecuadamente la tesis republicana sobre el conflicto distinguiremos a continuación, en primer lugar, entre las concepciones "simple" y "compleja" del conflicto político.[1] Luego, examinaremos la concepción distintivamente republicana de razón pú-

1 La distinción entre las concepciones simple y compleja del conflicto corresponde a grandes rasgos a la distinción que hace Gregory Kavka entre la teoría simple y la compleja de la necesidad de gobierno. Véase Gregory Kavka, "Why even morally perfect people would need government", en *Social Philosophy and Policy*, XII, 1995, pp. 1-18.

blica contrastándola con las visiones modernas al respecto. Finalmente, veremos que a pesar de lo que se suele creer, el conflicto acompaña al republicanismo desde sus orígenes en Roma.

Dos tesis sobre el conflicto político

Según una primera explicación que suele ser bastante popular y que podemos denominar como "simple", el conflicto político se debe a cierto defecto de quienes participan en él. En efecto, según la tesis simple, la mera existencia de un conflicto entre seres humanos indicaría que hay que algo que falla en al menos uno de los participantes en el conflicto, y la política no es una excepción. Maternus, un personaje del *Diálogo sobre la oratoria* de Tácito, se pronuncia en este mismo sentido: "si encontráramos alguna ciudad en la cual nadie pecara, un orador entre inocentes sería tan superfluo como un médico entre sanos. [...] ¿Por qué, pues, son necesarios largos argumentos en el Senado, cuando los mejores [ciudadanos] se ponen de acuerdo tan rápidamente?".[2] Y hasta un campeón de la democracia como Rousseau desconfiaba de "los largos debates, las disensiones, el tumulto" porque "anuncian el ascendente de los intereses particulares y el declive del Estado".[3] Según Rousseau, el hecho de que hubiera "contradicciones, debates" y que "la mejor opinión" no pudiera prevalecer "sin disputas"

2 Tácito, *Diálogo sobre la oratoria*, XLI.1-4, cit. en Bryan Garsten, *Saving Persuasion. A Defense of Rhetoric and Judgment*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2006, p. 16. A su modo, Carl Schmitt por momentos parece suscribir la tesis simple del conflicto: "En un mundo bueno bajo hombres buenos dominan de modo natural solamente la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; los sacerdotes y los teólogos son aquí tan superfluos como los políticos y los estadistas" (Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, texto de 1932 con un prefacio y tres corolarios, Berlín, Duncker & Humblot, 1963, p. 64).

3 Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1980, p. 108.

muestra que "el interés común se altera y encuentra opositores" debido a que "los intereses particulares comienzan a hacerse sentir".[4]

Ahora bien, la falta de virtud (por no decir la presencia de la corrupción), que explicaría el conflicto según la tesis simple, puede ser de dos tipos a su vez. Por un lado, como reza el tango, "la gente es mala y murmura". Se trata de la explicación bíblica, literalmente *genética*, que atribuye la discordia a la caída moral. Agustín de Hipona expresa esta posición muy claramente: "pelean [...] entre sí malos y malos; del mismo modo pelean entre sí malos y buenos; los buenos y los buenos en verdad, si son perfectos, no pueden pelear entre ellos".[5] Es precisamente por eso que en ocasión del acuerdo imperante entre los ángeles caídos (i.e. entre los seguidores de Satán) el narrador de *El paraíso perdido* de John Milton exclama: "¡Oh qué vergüenza para los hombres! El Diablo con el condenado Diablo sostiene una firme concordia, solamente los hombres, de todas las criaturas racionales, están en desacuerdo".[6] Nótese que la tesis simple no tiene por qué quedar limitada a los orígenes de las comunidades políticas (v.g., los célebres casos de Abel y Caín en la Biblia o de Rómulo y Remo en Roma), sino que bien puede extenderse además al caso de conflictos políticos actuales que se deben en última instancia, v.g., a la desigualdad socioeconómica. De no ser por la injusticia de semejante estado de cosas no habría conflicto político alguno.

Por otro lado, el defecto que explica el conflicto político puede ser intelectual antes que moral. Por ejemplo, según Hobbes, el que razona partiendo de "definiciones", y por lo tanto "de la exclusión del equívoco", no deja "lugar para la disputa en su contra",[7] en la medida en que infiera correctamente qué se sigue a partir de dichas definiciones.

4 *Ibid.*, pp. 106-107, traducción modificada.
5 Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, XV.5, cit. en Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, p. 211.
6 John Milton, *El paraíso perdido*, traducción de Esteban Pujals, Madrid, Cátedra, 1986, p. 123, traducción modificada.
7 Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, prólogo y traducción de Andrés Rosler, Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 139.

Según esta variante, si todos fuéramos racionales, no habría conflicto alguno. En resumen, según la concepción simple del conflicto, entre agentes morales y racionales no puede existir desacuerdo alguno. En todo caso, el desacuerdo o conflicto es solamente aparente ya que lo que tiene lugar en realidad es una mera diferencia entre quien defiende una posición moral (o tiene razón) y quien es inmoral (o se equivoca).

En realidad, la suposición hobbesiana de que una definición apropiada puede evitar el desacuerdo es demasiado optimista al respecto. Por ejemplo, tanto un defensor de la soberanía como el propio Hobbes cuanto un anarquista podrían decir al unísono textualmente que "toda soberanía actúa como si fuera infalible, todo gobierno es absoluto",[8] y sin embargo el acuerdo sobre la definición de un concepto es lo que permite que comience precisamente la discusión al respecto.

En cambio, la concepción del conflicto que podemos denominar "compleja" sube la apuesta considerablemente. Aunque fuera cierto que no existe "proposición alguna que no sea debatida y objeto de controversia entre nosotros, o que no pueda serlo",[9] de ahí no se sigue necesariamente que alguno o todos los que intervienen en el mismo adolezcan de algún defecto.[10] Por el contrario, es un hecho que "hombres de igual inteligencia, conocimiento fáctico, y demás, confrontados

8 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 5ta. ed., Berlín, Duncker & Humblot, 1990, p. 71.

9 Michel de Montaigne, *Les Essais*, ed. Jean Balsamo, Michel Magnien y Catherine Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, 2007, p. 596.

10 Si la visión simple del conflicto se asemeja a la concepción aristotélica de la tragedia como el resultado de un error o falla moral, la visión compleja se siente más cómoda cerca de la visión que Hegel tenía de la tragedia, para quien *Antígona* de Sófocles representa el paradigma de la tragedia clásica porque trata el conflicto entre posiciones o valores igualmente atendibles, i.e. entre la defensa por parte de Antígona del orden familiar y de la ley natural, por un lado, y la defensa por parte de Creonte del orden político y del derecho positivo, por el otro. De todos modos, la visión de Hegel sobre *Antígona* no es compartida unánimemente por los especialistas. Véase Albin Lesky, *La tragedia griega*, traducción de Juan Godó revisada por Montserrat Camps, Barcelona, El Acantilado, 2001, pp. 208-209.

con la misma situación, pueden estar moralmente en desacuerdo".[11] De ahí que el conflicto político no se deba a la inmoralidad o irracionalidad de los involucrados, sino a un desacuerdo genuino sobre qué decisión política hay que tomar. Además, es altamente pernicioso creer que "la política *idealmente* no debería estar manchada por el conflicto partisano o ideológico, y que es solamente en el caso segundo-mejor —en una sociedad menos que bien ordenada— que tenemos que pensar acerca de cómo lidiar con sórdidos temas como el desacuerdo sobre justicia y derechos". En realidad, "incluso asumiendo que cada uno hace lo mejor que puede para determinar lo que es realmente correcto y realmente justo, habrá sin embargo problemas, simplemente en virtud de que se trata de personas diferentes que arriban (aunque conscientemente) a conclusiones diferentes". En otras palabras, aunque fuéramos ángeles, "somos ángeles con opiniones, y sostenemos visiones conflictivas sobre lo que es correcto por las cuales estamos preparados a luchar".[12]

El énfasis de la tesis compleja recae sobre las cuestiones en sí mismas antes que en los agentes. Podemos ilustrar la naturaleza del debate político, por ejemplo, con la discusión contemporánea sobre la igualdad. La noción de igualdad es muy abstracta como para que podamos deducir algo específico a partir de ella y es por eso que hay varias concepciones de igualdad que están en conflicto entre ellas aunque son todas lógicamente compatibles con la idea de igualdad moral. La gran cuestión entonces es cuál es la forma que captura mejor el ideal de tratar a las personas como iguales, a sabiendas de que la discusión no se debe a un defecto de los intervinientes en ella, sino todo lo contrario, a su interés por la cuestión y a las diferentes concepciones de igualdad que ellos pueden adoptar. La igualdad de oportunidad, por ejemplo, podría producir ingresos desiguales debido a que algunos tienen mayores capacidades que otros, y la igualdad de ingresos

11 Bernard Williams, *Morality. An Introduction to Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 33.

12 Jeremy Waldron, *The Dignity of Legislation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 38, 46, 90.

podría producir bienestar desigual, ya que algunos tienen mayores necesidades.[13]

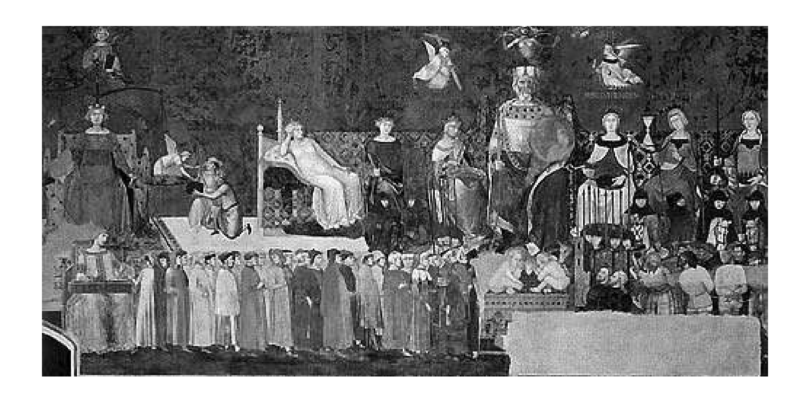
A primera vista, el énfasis puesto por el republicanismo en la virtud cívica no parece dejarle otra alternativa que suscribir una versión de la tesis simple sobre el desacuerdo. Semejante tesis ha sido ilustrada magistralmente por Ambrogio Lorenzetti en su célebre ciclo de frescos, usualmente conocidos como la "alegoría del buen gobierno", en la Sala dei Nove del Palazzo Pubblico de Siena. Allí, la discordia interna aparece en el lado izquierdo (literalmente "siniestro") de los frescos como una muy seria enemiga de la paz. La *divisio* es representada como una mujer de expresión demente, vestida de blanco y negro, de cabello dorado suelto y despeinado, sosteniendo una sierra de carpintero, usándola para cortar un objeto sostenido por su mano izquierda (o quizá para cortarse a sí misma). La figura de la *concordia* que aparece en el cuadro, en cambio, es una mujer que tiene una expresión plácida, de cabello cuidadosamente trenzado, que sostiene también un instrumento de carpintería, una *runcina* o cepillo de carpintería que se usa para nivelar la rugosidad y lograr una superficie lisa, lo cual parece ser un recordatorio de que los ciudadanos deben limar sus asperezas en lugar de acentuar sus divisiones.[14]

Sin embargo, la relación del republicanismo con el conflicto es mucho menos simple de lo que sugiere la alegoría del buen gobierno. En efecto, no debemos confundir la partición facciosa de la república —provocada por la discordia— precisamente "en dos partes",[15] con "ser parte de" o "participar" en un litigio o debate político. En realidad, la

13 Véase Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, 2da. ed., Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 44-45.

14 Véase Quentin Skinner, *Visions of Politics II: Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 69, 95: se trata de una alusión a la muy seria advertencia de Salustio según la cual la *divisio* siempre servirá para romper un cuerpo político en pedazos. Véase Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought I: The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 58, 182.

15 Véase Salustio, *Guerra de Jugurta*, ed. bilingüe de Joaquín García Álvarez, 3ra. ed., Madrid, Gredos, 1971, pp. 140-141.



Ambrogio Lorenzetti, *Alegoría del Buen Gobierno*

existencia de ciudadanos virtuosos no obsta a que ellos mismos deban persuadir a toda la ciudadanía de la bondad de sus propuestas, todo lo cual supone un desacuerdo, al menos inicial, entre el orador y su audiencia.[16] Cicerón, quien no tenía dudas de que nada "puede ser más hermoso" que "una república gobernada por la virtud",[17] despeja toda duda respecto de la articulación entre la virtud y el debate al sostener que es la virtud misma la que provoca el debate: "debemos tener suficiente inteligencia, poder y técnica para poder hablar *in utramque partem*", i.e. desde el punto de vista de ambas partes, sobre todos los tópicos o lugares comunes más importantes: "*virtud*, deber, equidad, bien, dignidad, beneficio, honor, ignominia, premio, castigo y todo el resto".[18]

16 De hecho, es precisamente porque existen los desacuerdos que son necesarias las leyes. Véase capítulo 4.

17 Cicerón, *Sobre la república*, en *Sobre la república. Sobre las leyes*, ed. de José Guillén, Madrid, Tecnos, 1986, p. 35, traducción modificada.

18 Cicerón, *De Oratore*, III.xxvii.107, cit. en Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 98, el subrayado es nuestro. Tal como le recuerda el serafín Abdiel (cuyo nombre significa "Siervo de Dios") a Satán, reveladoramente en el contexto de un debate sobre la libertad política, con Dios no tiene sentido debatir sobre la libertad, ni sobre ninguna otra cosa

Recordemos, además, tal como hemos visto en el capítulo anterior, que para Maquiavelo era frecuente para el pueblo romano escuchar "a dos oradores que tienden hacia partidos distintos", precisamente *porque* eran "de igual virtud", lo cual a su vez provocaba el debate así como la necesidad de escoger cuál era "la mejor opinión".[19] Tal como sostiene Quintiliano, "a veces dos hombres sabios adoptan con justa causa uno u otro punto de vista, ya que se cree generalmente que también, si la razón así los condujera, los sabios podrían pelearse entre ellos".[20]

De ahí que, como explica François Guizot, el conflicto político tiene lugar cuando se discute en aras del interés público mediante el libre fluir del debate y oratoria principalmente "en la arena de las cámaras". Dos partidos se oponen en un pie de igualdad, "ningún par, ningún diputado tiene derecho sobre el otro; todos tienen el de decir todo; a todos se les admite poner contra sus adversarios toda la potencia que pueden suministrar el crédito, la influencia, el talento; cada uno se apoya en las masas de las que afirman el interés o el pensamiento; cada uno puede elevarse o descender un día a la situación que ocupan ahora sus rivales".[21] De hecho, en un debate legislativo, la oposición puede ser tratada de "turbulenta, violenta, facciosa"; la oposición, por su

---

para el caso: "¿Darás tú leyes a Dios, disputarás tú / Con él puntos de libertad, quien te / Hizo lo que tú eres?" (John Milton, *El paraíso perdido*, *op. cit.*, p. 254, traducción modificada). El lector advertirá el parecido entre esta discusión y la conversación que tiene Coriolano con su madre a las puertas de Roma. Véase capítulo 2.

19 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987, pp. 169-170, traducción modificada.

20 Quintiliano, *Institutio Oratoria*, II.xvii.32, cit. en Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 97. Jean Bodin sostiene que "la gente de bien [...] jamás tiene un debate que pueda perjudicar al estado o al bien público" y da como ejemplo "el diferendo honorable de Escipión el Africano el Viejo con Fabio Máximo, o del Joven con Catón" (Jean Bodin, *Los seis libros de la república*, selección y traducción de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1985, p. 195, traducción modificada).

21 François Guizot, *Des Conspirations et de la Justice Politique*, reproducción de la ed. de 1821, París, Fayard, 1984, p. 56.

parte, utilizará "epítetos que equivaldrán" a los que le fueran dirigidos: "si ustedes dicen que ella destruye el poder, ella les dirá que ustedes destruyen la libertad; si ustedes le imputan un ataque al… [gobierno], ella los tachará de atacar a la constitución".[22] A pesar de todo, tratan de ponerse de acuerdo: "es del debate de todas esas fuerzas que debe nacer el bien público".[23]

La Constitución también es un típico hervidero de debate político. En efecto, si bien se trata de una ley que debe ser aplicada antes que discutida por los jueces, la ley constitucional es una ley *sui generis*, ya que es una ley de leyes o de segundo orden, que por su propia naturaleza tiende a provocar desacuerdos políticos. En el caso de un desacuerdo constitucional "la *duda* sobre el contenido de una norma está tan fundada y la norma en sí misma tan poco clara en su contenido, que […] [no] se puede hablar de una violación cuando el tribunal es de otra opinión que el legislador o el gobierno, cuyas disposiciones están en contradicción con la ley constitucional dudosa".[24]

22 *Ibid.*, p. 57.

23 *Ibid.*, pp. 56-57, 55. En rigor de verdad, no habría que exagerar el papel del debate en la República romana. La romana era una sociedad acostumbrada a aceptar la autoridad, sea la doméstica del *paterfamilias* en la casa o la del comandante del ejército (*imperator*) en la guerra. De hecho, varias cuestiones políticas se discutían en términos de autoridad, provista por la *virtus* del orador debido a sus acciones o de sus ancestros, y por la tradición ancestral (*mos maiorum*), de las cuales el orador extraía ejemplos o precedentes que apoyaban su argumentación. Por ejemplo, cuando en 138 a.C. el cónsul Cornelio Escipión Nasica en una asamblea pública formal (*contio*) debió hacer frente a ciertas opiniones con las que estaba en desacuerdo, en lugar de intentar persuadir a sus conciudadanos les dijo: "Cállense, les ruego, ciudadanos, yo conozco mejor que ustedes lo que es ventajoso para la república" (cit. por Thomas Wiedemann, "Reflections of Roman political thought in Latin historical writing", en Christopher Rowe and Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 517). Sin embargo, semejante desprecio por la simetría normativa del debate político era excepcional y habría sido inaudito en el Senado, amén de notoriamente contraproducente.

24 Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*, 3ra. ed., Berlín, Duncker & Humblot, 1985, p. 45.

De hecho, el desacuerdo constitucional se asemeja bastante a lo que un juez, del cual Montaigne había oído hablar, llamaba "cuestión para el amigo", i.e. una causa en la cual había que decidir un "conflicto áspero" entre dos grandes juristas como Bartolo de Sassoferrato y Baldo de Ubaldi. En tales causas "la verdad estaba tan embrollada y era tan debatida" que en ella el juez "podría favorecer a aquella parte que mejor le pareciera".[25]

Compatriotas, préstenme sus oídos

El republicanismo, entonces, abraza calurosamente la tesis compleja del conflicto político, según la cual la existencia de un debate no implica en absoluto defecto alguno por parte de los involucrados. En lugar de creer, como lo hace la tesis simple, que la existencia misma del conflicto es una señal de irracionalidad o inmoralidad entre las partes, el republicanismo supone en realidad que la racionalidad y moralidad de los agentes puede provocar el desacuerdo debido a la multiplicidad de instancias y formas que puede tomar el bien común. La estructura del debate político republicano, entonces, es la de un desacuerdo sobre términos valorativos, tanto en relación a su caracterización cuanto en relación a su aplicación.

De hecho, el eslogan mismo del republicanismo es: *audi alteram partem*, "escuchad a la otra parte", tal como reza el lema oficial de la Asamblea Legislativa de Ontario inscripto dentro de la cámara, debido a que en el debate político siempre es posible hablar a favor de ambas partes, y debido a que de dicho debate procede la decisión correcta: la "*discusión* [...] *obliga a los poderes a buscar en común la verdad*".[26] En realidad, el republicanismo supone que es la falta de discusión debido

25 Michel de Montaigne, *Les Essais*, *op. cit.*, p. 618.

26 François Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, Bruselas, 1851, vol. II, p. 11. Como veremos en el capítulo 4, el debate en realidad tiene dos caras: una polémica o conflictiva, y otra ordenadora.

a la unanimidad la que debería hacernos sospechar de la racionalidad y/o moralidad de quienes piensan al unísono. Tal como nos lo recuerda el propio Rousseau, quien como hemos visto no era precisamente un fanático del debate, cuando la ciudadanía ha caído presa de la corrupción, se pierde el interés por la libertad, y por eso el temor y la adulación "convierten en aclamación los sufragios; no se delibera más, se adora o se maldice. Tal era la manera vil de opinar del Senado bajo los Emperadores".[27]

Es precisamente esta idea la que retoma Camille Desmoulins, el famoso periodista y panfletista de la Revolución Francesa, para quien "la divisa de las Repúblicas son los vientos que soplan sobre las flotas de la mar, con esta leyenda: *Tollunt sed attollunt*: 'Ellos las agitan pero las elevan'. De otro modo, no veo en una República sino la calma plana del despotismo y la superficie unida de las aguas estancadas de un pantano".[28] Esta declaración muestra la dimensión fundante de la oposición en el pensamiento republicano, incluso —sino especialmente en— el orden surgido de la Revolución. El debate y la oposición son sinónimos de movimiento, de vitalidad, en oposición al inmovilismo asimilado por su parte con el despotismo: "El triunfo de la libertad, la afirmación del pueblo soberano, pasan entonces por la oposición, constitutiva del sentimiento y de la acción republicana desde el origen".[29]

La simetría o paridad normativa que caracteriza al debate político republicano va acompañada del culto de la retórica entendida como la capacidad de argumentar a favor de ambas partes en un debate. La antigua función de la retórica era precisamente la de facilitar la controversia, porque se suponía que las decisiones políticas no pueden ser tomadas deductivamente y que la controversia valorativa misma

27 Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 108.

28 *Le Vieux Cordelier*, VII, 5 pluviôse, año II, cit. en Isabelle Backouche, "S'Opposer", en Vincent Duclert y Christophe Prochasson (eds.), *Dictionnaire Critique de la République*, París, Flammarion, 2007, p. 1091.

29 Isabelle Backouche, "S'Opposer", en Vincent Duclert y Christophe Prochasson (eds.), *Dictionnaire Critique de la République*, *op. cit.*, p. 1091.

alimenta la política republicana. Dado que "las armas de la facundia pueden valer en relación a ambas partes [*in utramque partem*]",[30] los maestros de oratoria enseñaban a sus estudiantes a argumentar a favor de ambas partes respecto de cualquier cuestión.[31]

En una época de polarización y dogmatismo, que no son sino síntomas de una moralización más o menos encubierta de la política debido a que transforman la última en una lucha del bien contra el mal, es natural que se sospeche del debate genuino y de la consiguiente retórica. En efecto, el compromiso inquebrantable con una causa partidaria, sin que importe cuál es la cuestión o cuáles son los argumentos en juego, es incompatible con la idea de la política como discusión, i.e. como "un intercambio de opiniones dominado por el fin de convencer al adversario con argumentos racionales de una verdad y corrección", lo cual a su vez supone la existencia de "convicciones comunes" que funcionan como premisas y "la disposición de dejarse convencer, la independencia de lazos partidarios, ser libre de intereses egoístas".[32] En un régimen republicano, entonces, el único "dogmatismo" o compromiso inquebrantable que debe existir es el que los ciudadanos guardan con la república.

Es natural que esta caracterización republicana de la política como un debate y la consiguiente atención prestada a la retórica parezca ser una "juridificación" de los asuntos públicos, lo cual suele estar bastante lejos de ser un elogio, ya que la predisposición de un abogado para argumentar *in utramque partem*, i.e. tanto a favor como en contra de una parte en juicio, no suele ser vista con buenos ojos, al menos en política, quizá porque denota cierto relativismo o escepticismo. Sin embargo, el dominio del arte de la retórica no tiene por qué ser necesariamente peyorativo. En primer lugar, si bien hoy en día la práctica

30 *Institutio Oratoria*, II.xvi.10, cit. en Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 97.

31 Carnéades representaba el orador ideal, quien fuera a Roma y un día argumentara a favor de la justicia, el siguiente en contra.

32 Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 7ma. ed., Berlín, Duncker & Humblot, 1991, p. 9.

forense de la oratoria es muy frecuente ante los tribunales orales, habría que tener en cuenta que en el foro del régimen republicano romano no solamente se llevaban adelante juicios, sino que además se trataban los asuntos públicos en general, incluyendo las discusiones políticas. Fue solamente luego de que Cicerón dirigiera sus *Filípicas* contra Marco Antonio, lamentablemente con muy poco éxito, que la gran oratoria dejó de ser utilizada para influir en la toma de decisiones políticas en Roma debido a la caída final de la república y el establecimiento del principado, para concentrarse fundamentalmente en la actividad judicial.

En segundo lugar, en cierto sentido toda discusión, y la política no es una excepción, es de hecho una *quaestio iuris*, o cuestión jurídica o de derecho, si por "jurídico" o "derecho" entendemos no solamente las normas positivas vigentes en un sistema jurídico particular, sino además y fundamentalmente cualquier estándar o norma que regula nuestras creencias y acciones en general. En efecto, a toda discusión subyace cierto sustrato normativo, i.e. un desajuste entre un estándar y la realidad. Si nos quejamos, v.g., de que un vecino deja mal cerrada la puerta del ascensor, estamos haciendo notar que existe un desajuste entre cómo son las cosas y cómo deben ser. Quizás, el vecino a su vez responda la crítica alegando que se está mudando, justificando de ese modo su proceder, lo cual nuevamente es una invocación de un estándar para cerrar la brecha entre la realidad y la normatividad abierta por nuestra queja. Tanto nuestra queja como la respuesta del vecino, entonces, juridifican la situación en la medida en que apelan a un estándar aplicable al caso, lo cual muestra precisamente que en el fondo todo debate es una juridificación en sentido amplio.

Otro tanto sucede con la discusión por la legitimidad. Si bien es indudable que las relaciones humanas suelen están imbricadas en relaciones de poder —el cual, que a su vez, suele estar acompañado por diferentes grados de coacción—, sin embargo el poder nunca existe en estado puro, sino que es acompañado por una pretensión de legitimidad dirigida a persuadir a sus súbditos. En última instancia, quienes ejercen poder lo hacen porque son exitosos en su intento de presentar sus ambiciones públicamente en términos que su audiencia

reconoce como legítimos. Esto hace naturalmente que tarde o temprano el foco de nuestra atención deja de posarse sobre el poder en sí mismo para interesarse por los valores que tienen quienes aceptan el poder. Otra vez, la discusión sobre la legitimidad representa una juridificación en sentido amplio en la medida en que entendemos al derecho en el sentido más laxo, i.e. un conjunto de principios, reglas y normas que justifican al poder.

Ahora bien, el énfasis republicano en la retórica como constitutiva del debate político hace referencia al poder del lenguaje no solamente para proponer argumentos (*logos*), sino además para expresar nuestro carácter (*ethos*) e involucrar las emociones de la audiencia (*pathos*), bajo la suposición de que tanto el carácter del disertante cuanto las emociones que su discurso provoca en la audiencia pueden contribuir a que esta última tome una decisión correcta acerca de los argumentos presentados por el orador. En el capítulo anterior, mientras enumerábamos a la oratoria como parte constitutiva de la virtud cívica, nos habíamos planteado el recelo moderno frente a la retórica ya que esta última hoy en día denota un significado fundamentalmente peyorativo, y habíamos visto que es la virtud misma en la forma de la capacidad de juicio la que impide que la retórica tienda a la manipulación (o adoctrinamiento) del público por un lado y/o a la demagogia por el otro.

En realidad, hasta un republicano confeso como Milton reconoce la capacidad que tiene la oratoria de manipular o cambiar la forma de pensar del público sin mediación racional alguna por parte de este último cuando sostiene que "la elocuencia encanta al alma como el canto al sentido".[33] Por ejemplo, en el caso del ángel caído Belial, "todo era falso y hueco, aunque de su lengua caía maná y podía hacer aparecer la peor razón como la mejor, para dejar perplejas y arruinar las deliberaciones más maduras"; de hecho, a pesar de que "sus pensamientos eran bajos", "sin embargo, complacía al oído, [...] con acento persuasivo".[34] El mismísimo Satán disertaba como "algún viejo orador

33 John Milton, *El paraíso perdido*, *op. cit.*, p. 125, traducción modificada.
34 *Ibid.*, p. 109, traducción modificada.

célebre en Atenas o la Roma Libre, cuando la elocuencia floreció, y desde entonces quedó muda".[35] La demagogia, por el otro lado, es el esfuerzo hecho por el orador de complacer a su audiencia sin tratar en absoluto de cambiar la opinión de esta última, lo cual hoy en día suele ser llamado gobierno por encuestas.

La persuasión genuina, por su parte, no manipula ni consiente al público, sino que se propone influir en el pensamiento del público mediante la intervención del juicio de los eventuales persuadidos. Como explica Quincio Capitolino en una de las tantas crisis políticas internas que sufriera la república romana antigua, "Yo sé que mis dichos pueden ser más gratos que estos; pero la necesidad me compele a decir lo que es verdad en lugar de lo que es grato, a pesar de que mi carácter no me lo aconseja. Ciertamente, quisiera complacerlos, ciudadanos; pero prefiero mucho más que ustedes estén a salvo, cualquiera que vaya a ser vuestro ánimo hacia mí".[36]

La confianza del discurso político republicano en la retórica se debe a que supone que las técnicas de la oratoria están "en una relación no-contingente con la promoción de la verdad", por lo cual es "casi imposible ornamentar falsedades exitosamente".[37] Ciertamente, semejante presunción llama la atención, ya que la persuasión por sí misma no refleja necesariamente que la argumentación sea verdadera.

La desconfianza que produce la retórica tampoco disminuye, a decir verdad, cuando advertimos que un campeón de la retórica republicana como Cicerón simpatizaba con el escepticismo. Ahora bien, dicha simpatía ciceroniana era fundamentalmente metodológica: la duda sobre las posiciones le permitía a Cicerón conocer más a fondo los argumentos. Cicerón explica, por ejemplo, que "nuestras disputas no tratan de alguna otra cosa que no sea disertar a favor de ambas partes para extraer y de algún modo expresar algo que, o bien sea

35 *Ibid.*, p. 378, traducción modificada.

36 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, ed. Maurilio Pérez González, Madrid, Akal, 1989, pp. 348-349, traducción modificada.

37 Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 104.

verdadero, o que acceda a ello del modo más aproximado".[38] De ahí que si bien Cicerón buscaba creencias probables, semejante actitud no implicaba resignación alguna respecto a la verdad. Su escepticismo metodológico y la idea de probabilidad —no en el sentido moderno o estadístico, sino en el sentido clásico o literal de capaz de ser probado— le permitían acercarse a la verdad.

La justificación ciceroniana de la argumentación por ambas partes no toma entonces el camino sofista de suponer que no existe estándar alguno que nos permita juzgar opiniones mejores o peores, sino que por el contrario toma el camino opuesto de sostener que uno solamente puede acceder a los juicios políticos observando qué verdad hay en los argumentos de las dos partes sobre cada cuestión.[39] Solamente la firme convicción moral que subyace a la política de la persuasión es la que explica la importancia que tiene para el republicanismo la preservación de espacios institucionales adecuados para la controversia (como el foro y el Senado), ya que en ellos las audiencias responden apropiadamente a la oratoria, sin olvidarnos de la virtud necesaria a tal efecto particularmente en términos de capacidad de juicio para poder decidir cuál es la opinión más convincente y garantizar que los ciudadanos sean inmunes a los demagogos populares y/o a los manipuladores.[40]

En lo que atañe al poder de la retórica sobre nuestras emociones, es indudablemente racional que en un debate político el público preste atención al carácter moral de los intervinientes, particularmente si se trata de un debate político genuino, en el cual no sobran ni el tiempo ni los recursos. Es decisivo saber cómo se ha comportado quien diserta, si puede ser confiable, si sus argumentos son probables o su información fidedigna (si es que, por alguna razón, no podemos chequearla nosotros), etc. En estos casos, nuestras emociones pueden "pensar" por nosotros.

38 Cicerón, *Academicorum Priorum*, II.ii.3, cit. en Bryan Garsten, *Saving Persuasion*, *op. cit.*, p. 150.

39 Véase Bryan Garsten, *Saving Persuasion*, *op. cit.*, pp. 154-155.

40 *Ibid.*, pp. 144, 146.

En segundo lugar, la distinción entre nuestros estados mentales intelectuales (creencias) y éticos (v.g., deseos y emociones) suele ser exagerada.[41] En efecto, a excepción de ciertas emociones y deseos literalmente primitivos, nuestros estados mentales suelen estar interconectados de tal forma que nuestros deseos y emociones tienen una considerable composición intelectual o conceptual. Por ejemplo, el deseo de leer un libro sobre el republicanismo es radicalmente diferente al deseo de ir al baño, sin perjuicio de que ambas actividades pueden ser llevadas a cabo a la vez y de que a veces la diferencia no sea fácil de percibir. Por otra parte, emociones tales como la ira o la indignación no tienen por qué ser irracionales sino que suelen ser reacciones a estados de cosas considerados sustancialmente como injustos o inmorales.

La razón pública republicana

La discusión moderna sobre el conflicto político suele girar alrededor de la idea de "razón pública", cuya filiación es contractualista y cuyos orígenes filosófico-políticos suelen remontarse hasta Hobbes, extendiéndose por lo menos hasta Rawls, gracias a quien la noción alcanzara hoy en día estatus canónico. Podríamos decir que la razón pública es una creación de la filosofía política moderna para hacer frente a la controversia política polarizante, particularmente la de las guerras civiles de religión, mediante la sujeción de la controversia a un estándar autoritativo.

Habría que tener en cuenta, sin embargo, que existen diferentes variaciones sobre el tema de la razón pública. En sentido estricto, Hobbes identifica la razón pública con la razón del Estado, en oposición a la razón privada.[42] Rousseau, por su parte, removió la razón pública

41 Véase Joshua Greene, *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, Nueva York, Penguin, 2013, p. 137.

42 Véase, v.g., Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos*, *op. cit.*, p. 297.

del ámbito del soberano externo y "la depositó dentro de la conciencia [...] de cada ciudadano",[43] a los efectos de dar con un punto de vista compartido y autoritativo que vuelva impotente cualquier argumento propuesto por intereses especiales. Finalmente, cuando Kant hace referencia al "uso público de la razón" entiende la razón como un tribunal soberano, aunque individual, cuyas decisiones resuelven definitivamente toda controversia ocasionada por nuestras opiniones.[44]

Es digno de ser destacado que a pesar de las variaciones del tema de la razón pública (colectiva, como en el caso de Hobbes, o individual, como en el caso de Rousseau y Kant), todas ellas desconfían del poder de la retórica. Hobbes cree que la retórica, si no el lenguaje general, es una "trompeta de sedición".[45] Rousseau desea que su voluntad general no provenga de la deliberación conjunta merced a la presentación de argumentos sobre cuestiones debatibles, sino de la convicción cívica individual proyectada sobre el bien común. Por ejemplo, Rousseau explica que el primero que propone una ley "no hace más que decir lo que ya todos han sentido, y no se necesitan ni intrigas ni elocuencias para hacer pasar a la ley lo que cada cual ha resuelto hacer tan pronto como los demás estén dispuestos a hacer como él".[46] Finalmente, si

43 Véase Bryan Garsten, *Saving Persuasion*, *op. cit.*, p. 178.

44 Véase Immanuel Kant, "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, traducción de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, p. 28.

45 Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos*, *op. cit.*, p. 178. Además, Hobbes creía que "la tarea de la elocuencia es hacer aparecer el *bien* y el *mal*, lo *útil* y lo *inútil*, lo *honesto* y lo *deshonesto*, mayores o menores de lo que son en realidad, y hacer que *lo injusto* parezca *justo* según se juzgue que conduce al fin de quien habla", i.e. para Hobbes la retórica consiste en el uso indiscriminado de la paradiástole. El problema entonces no es solo que los que participan en las asambleas hacen uso de la palabra, sino que en lugar de razonar solo persuaden, ya que no parten de "principios verdaderos, sino de ἔνδοξα, esto es, de opiniones comúnmente aceptadas que suelen ser erróneas en su mayor parte, y no se esfuerzan para que su discurso sea conforme a la naturaleza de las cosas sino a las pasiones de los ánimos" (*Elementos filosóficos*, *op. cit.*, p. 233).

46 Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 106.

bien Kant consideraba que la poesía podía desarrollar la libertad mental, particularmente la espontaneidad y la imaginación, "incluso el mejor discurso de un orador romano o de un orador parlamentario actual o de un predicador" le provocaban siempre "una sensación desagradable de desaprobación de un arte traicionero que se propone motivar a los hombres en cuestiones importantes como máquinas hacia un juicio que debe perder todo peso para ellos sobre la base de un reflexión calma".[47]

Algo similar sucede con la teoría política neokantiana de Jürgen Habermas, quien entiende al conflicto político desde el punto de la unanimidad, compartiendo la desconfianza contractualista por la retórica. La posición de Habermas se similar al apotegma atribuido a Catón el Viejo: *rem tene, verba sequentur*: "comprende el tema, las palabras seguirán solas". Para Habermas, toda intención de persuadir a una audiencia es incompatible con la acción comunicativa, la cual se preocupa exclusivamente por el contenido proposicional de la discusión y su efecto "locucionario" para decirlo en la terminología de J. L. Austin, ya que todo debate adecuadamente regido por la acción comunicativa habermasiana conducirá necesariamente a un acuerdo. La preocupación retórica por la persuasión, en cambio, es considerada antidemocrática por Habermas.[48] De ahí que la democracia deliberativa habermasiana exige que el debate sea conducido intransitivamente,

47 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ed. Karl Vorländer, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990, p. 184, n.; véase Bryan Garsten, *Saving Persuasion*, *op. cit.*, pp. 87-88.

48 Sobre las diferencias entre Austin y Habermas, véase Danielle S. Allen, *Talking to Strangers. Anxieties of Citizenship since Brown v. Board of Education*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004, p. 59: mientras que Habermas cree que existe una ilocución sin perlocución, Austin, por el contrario, cree que *todos* los actos de habla tienen efectos perlocucionarios, por lo cual la acción comunicativa no podría ser una excepción para él. Además, Habermas cree que el acuerdo en una situación comunicativa derivará necesariamente de la ilocución, mientras que para Austin los acuerdos son perlocucionarios, de tal forma que entre la discusión y el acuerdo no hay ninguna transición necesaria, sino que el acuerdo siempre es contingente ya que depende de la reacción de la audiencia.

por así decir, sin objeto alguno que no fuera la comprensión o comunicación en sí mismas, sin intervención alguna de la retórica.

Hay varios motivos por los cuales Habermas cree que la retórica es incompatible con la democracia en el sentido más alto de la expresión. En primer lugar, Habermas parece suponer que el uso de la retórica es incompatible con el respeto que merece la humanidad de quienes componen la audiencia a la que se dirige el discurso. Sin embargo, el rechazo de la retórica parece ser exagerado inclusive desde el punto de vista del imperativo categórico kantiano. En efecto, una de las formulaciones del imperativo categórico kantiano, quizá la más famosa, consiste en que jamás debemos tratar a la humanidad tanto en nosotros como en los demás solamente como un medio, sino siempre como un fin en sí mismo. De ahí que el imperativo categórico no prohíbe el uso de personas como un medio, sino que lo permite en la medida en que al usarlas honramos a la vez su estatus como un centro independiente de valor. Por ejemplo, para comprar un diario usamos el servicio de una persona que precisamente cumple dicho trabajo, y se trata de un uso porque la interacción con dicha persona se debe exclusivamente a que se trata de una manera apropiada para obtener un diario; sin embargo, al usarlo respetamos la humanidad del diariero en la medida en que además de usarlo, lo saludamos, lo tratamos correctamente, etc. Muy probablemente, el diariero también usa a quienes le compran el diario, al menos en tanto que diariero, ya que su interacción, a su vez, se debe a que desea obtener el dinero a cambia del diario. En resumen, el hecho de que nos comportemos estratégicamente no impide necesariamente que cumplamos con nuestras obligaciones morales.

En segundo lugar, Habermas distingue entre el discurso interesado y la acción comunicativa desinteresada, como si, nuevamente, toda intervención o propósito extracomunicativo contaminara la pureza de la comunicación, degradándola al rango de acción estratégica o imperativo hipotético, para seguir con la comparación kantiana. En efecto, Kant se preocupa por distinguir entre la moralidad, por un lado, y las consideraciones sobre el interés o bienestar humano, por el otro, para que nuestros deberes no queden a disposición de nuestros intereses o nuestra concepción del bienestar. Sin embargo, esto supone

que la moralidad y el interés (o bienestar) están desconectados por definición (lo cual, como hemos visto en el capítulo anterior al mencionar el caso de criminales que se psicoanalizan, es una exageración, o directamente un error) y/o que toda teoría del bienestar es arbitraria o contingente (con lo cual, la psicología, la economía, etc., son declaradas incapaces de ofrecer una teoría fundada del bienestar y de relacionar este último con disposiciones normativas de tipo ético, a pesar de que suelan hacerlo).

Nótese además que la democracia habermasiana supone que las discusiones que sigan las recomendaciones comunicativas están destinadas a desembocar en un acuerdo completo, lo cual se trata de una manera bastante curiosa de entender la política, según la cual al final de la discusión todo el mundo estará de acuerdo y será feliz como Riquelme, mientras que en toda discusión política genuina, la obtención de un acuerdo implica ciertos "restos disonantes" de la discusión en la forma de decepción, resentimiento, y los demás "subproductos de la pérdida política".[49] De hecho, toda teoría realista debe ser consciente de que en la esfera política prestamos nuestro consenso a decisiones con las cuales no estamos de acuerdo, sin que, tal como veremos en el próximo capítulo, la subsistencia del desacuerdo luego de la decisión indique irracionalidad, manipulación o demagogia alguna.

Por su parte, y tal como adelantáramos, la teoría rawlsiana del liberalismo político ha convertido la razón pública en la moneda de cambio corriente en las discusiones contemporáneas sobre el conflicto político y representa, hasta el momento, el último eslabón de la cadena contractualista de la razón pública. La doctrina de Rawls sobre la razón pública parte de la naturaleza intratable del conflicto político. De hecho, la pregunta que debe hacerse, según Rawls, el liberalismo político es la siguiente: "¿Cómo es posible una sociedad justa y libre bajo condiciones de conflicto doctrinario profundo sin expectativa de resolución?".[50] La respuesta de Rawls es que debemos buscar una teoría política que cuente

49 Danielle S. Allen, *Talking to Strangers*, *op. cit.*, p. 63.
50 John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, p. xxx.

con la aprobación de su audiencia en la medida en que esta última adopte el papel de juez imparcial o razonable, cuya perspectiva no es otra que lo que Rawls denomina el punto de vista de la "razón pública".

Para esta concepción, todos los ciudadanos son igualmente capaces de dar y recibir razones públicas. Ciertamente, algunos no somos a menudo muy razonables en términos de nuestras opiniones y juicios particulares, pero presumimos así y todo que nuestra audiencia puede ser razonable y utilizar la razón pública como estándar. Por lo demás, es precisamente porque somos iguales que podemos acordar estándares básicos de justificación, alrededor de los cuales puede tener lugar un "desacuerdo razonable". Como se puede advertir, la posibilidad misma de poder estar de acuerdo acerca de cuál desacuerdo es razonable es un enorme paso adelante. De ahí que la tradición moderna liberal de justificación asuma que la gente puede adoptar un punto de vista común y se pregunta cómo la gente puede deliberar dentro de los límites establecidos por ese acuerdo subyacente.[51]

Tal como suele suceder con el contractualismo en general, uno de los problemas que tiene la explicación rawlsiana es que no demuestra sino que supone la posibilidad de alcanzar unanimidad acerca de cuáles desacuerdos políticos son razonables y cuáles no. Precisamente, algunas voces, como la de Jeremy Waldron, han criticado a "los liberales" por no haber "hecho un tan buen trabajo de reconocer la inescapabilidad del desacuerdo acerca de las materias sobre las cuales ellos piensan que sí necesitamos compartir una visión común, a pesar de que tal desacuerdo es el aspecto más prominente de la política de las democracias modernas".[52]

Por ejemplo, Waldron reconstruye la discusión que tendría lugar en el marco de la teoría política rawlsiana tardía en la búsqueda de una concepción política apropiada para tratar cuestiones de justicia. *Ex ante* habría varias aproximaciones razonables a la justicia, entre las cuales se encontraría la de Rawls. Luego de una discusión apropiada,

51 Véase Bryan Garsten, *Saving Persuasion*, *op. cit.*, p. 6.

52 Jeremy Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 106.

aquella posición que obtuviera consenso suficiente sería aceptable como representante de la razón pública. Si así son las cosas, solo antes de la discusión (*ex ante*) se puede hablar de desacuerdo razonable respecto a cuestiones esenciales de la política; una vez determinada cuál es la razón pública, i.e. después de la discusión (*ex post*) es difícil evitar la conclusión de que las otras aproximaciones no eran razonables precisamente porque no pudieron obtener suficiente consenso. Entonces, lo único que resta *ex post* del desacuerdo razonable "son desacuerdos acerca del arreglo de los detalles de la concepción que ha arrojado la primera fase de la discusión".[53]

Sin embargo, incluso si asumiéramos la coherencia de la propuesta rawlsiana de tal forma que los agentes que actuaran al amparo de la misma estuvieran de acuerdo sobre una concepción de razón pública y/o vivieran en una sociedad bien ordenada, Waldron sostiene que "sería un error inferir algo de ella para los problemas acerca de política, procedimiento y alternativa constitucional que *nosotros* enfrentamos —nosotros, en el mundo real, en donde la gente no se pone de acuerdo para nada acerca de los fundamentos de la justicia—".[54] Para Waldron, entonces, Rawls no enfrenta el problema clave de la filosofía política: "incluso sobre las cuestiones que creemos son las más importantes, una decisión común puede ser necesaria a pesar de la existencia de desacuerdo acerca de cuál deba ser esa decisión".[55]

De hecho, es altamente sugestivo que los ejemplos que da Rawls de posiciones políticas contrarias y que conforman "un caso modelo de un consenso superpuesto" o "desacuerdo razonable" sean las del liberalismo de Kant, el de Mill y el de Rawls.[56] Por grande que parezca ser el desacuerdo entre Kant, Mill y Rawls desde adentro del liberalismo, desde afuera la situación parece ser básicamente endogámica, ya que equipara ser razonable con ser liberal. Es como si alguien dijera que el único desacuerdo razonable posible acerca de cuál es el mejor equipo de fút-

53 *Ibid.*, p. 154.
54 *Ibid.*, pp. 157-158.
55 *Ibid.*, p. 161.
56 Véase John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 145.

bol argentino de la historia girara alrededor del River de Ángel Labruna, el River de Ramón Díaz y el River de Marcelo Gallardo. Por profundo que fuera el desacuerdo desde adentro, desde afuera daría la impresión de que se trata de una discusión exclusivamente entre hinchas de River.

Otro tanto se aplica a la confianza que tenía Hobbes en que el artículo de fe "Jesús es el Cristo" operara como un estándar minimalista capaz de albergar desacuerdos razonables como el existente entre San Pablo y San Pedro. En efecto, para Hobbes es la "facilidad" de este dogma el que explica "cómo pudo el mismo san Pablo convertirse tan rápidamente de enemigo en doctor de los cristianos".[57] Es por eso que si bien la "controversia era grande entre san Pedro y san Pablo, [...] sin embargo, no se expulsaron mutuamente de la Iglesia".[58] Otra vez, la oferta hobbesiana parece ser generosa, pero solamente para quienes sean cristianos. En otras palabras, tanto Hobbes como Rawls parecen estar predicando para sus respectivos coros, con lo cual dan la impresión de estar manipulando o eliminando lisa y llanamente el conflicto.

Por su parte, el énfasis republicano en la retórica como parte constitutiva del conflicto aspira a maximizar el acuerdo pero sin perder de vista el desacuerdo y sus restos disonantes, aunando posiciones divergentes mediante la obtención de un consenso siempre contingente, i.e. que debe ser llevado a cabo una y otra vez por la ciudadanía. De hecho, la concepción republicana de razón pública, a diferencia de la contractualista, es genuinamente horizontal o exogámica en la medida en que está dispuesta a salir al ruedo para debatir incluso con los partidarios de César. En realidad, la expresión "razón pública" emerge por primera vez (al menos en inglés) en la obra *Julio César* (1599) de Shakespeare, reveladoramente en boca de Bruto en el contexto del debate que se plantea alrededor de la muerte de César.[59]

57 Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos*, *op. cit.*, p. 356.
58 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, p. 351.
59 John Finnis, sin embargo, cree que la primera aparición en inglés de la expresión aparece en el capítulo XXXVII del *Leviatán* de Hobbes como la

En efecto, Bruto era plenamente consciente de que, tal como luego describiría Tácito la situación en sus *Anales*, "la muerte del dictador César les pareció a unos la acción más deplorable y a otros la más hermosa".[60] De hecho, el debate mismo comienza literalmente en el Senado alrededor del cadáver de César ensangrentado por las dagas de los conspiradores, cuando Marco Antonio dice estar dispuesto a ser amigo de todos los que participaron en la muerte de César "bajo esta esperanza: que Uds. me darán las razones por qué y en qué César era peligroso".[61] El Bruto de Shakespeare (otra vez, no es necesariamente un juego de palabras), personificando la confianza republicana en la razón pública, le responde a Marco Antonio que "Nuestras razones están tan llenas de buenas consideraciones que si fueras tú, Antonio, el hijo de César, deberías estar satisfecho",[62] ya que de otro modo, concede Bruto, "esto sería un espectáculo salvaje".[63] Precisamente, Bruto

razón del soberano en materia religiosa, en oposición a la razón privada del súbdito. De hecho, Finnis tiene razón en que la expresión "razón pública" aparece en *El paraíso perdido* (1667) de Milton ("On Public Reason"), reveladoramente en la boca de Satán (véase John Milton, *El paraíso perdido*, *op. cit.*, p. 195). De ahí que Finnis sostenga que "[r]azón pública de este modo hace su reverencia (entre nosotros en Inglaterra) como un componente primario en una máscara sofista para motivaciones que uno podría llamar con exactitud privadas, sin que importe cuán ampliamente ellas fueran compartidas: motivos de venganza, la voluntad de poder, y 'honor' personal, todas ellas pasión (o pasiones) que subyugan la razón a su servicio, y enmascaradas y embellecidas ('racionalizadas') como razones por la razón. Esta máscara particular, 'razón pública', pertenece a las mismas zonas semánticas y asociativas que 'raison d'état', o (análogamente, no idénticamente) 'Democracia del Pueblo' en el uso de mediados a fines del siglo veinte" (John Finnis, *Reason in Action*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 274).

60 Tácito, *Anales*, ed. Beatriz Antón Martínez, Madrid, Akal, 2007, p. 115.

61 William Shakespeare, *Julius Caesar*, ed. Arthur Humphreys, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 170 [III.i.220-222], la traducción es nuestra.

62 *Ibid.*, p. 171, la traducción es nuestra.

63 *Ibid.*, la traducción es nuestra. En el cuarto acto Bruto le recuerda a Casio que "el gran Julio sangró en aras de la justicia", *ibid.*, p. 196, la traducción es nuestra.

anuncia que él subirá "primero al púlpito y mostrará la razón de la muerte de César",[64] no sin antes decir de un modo ciertamente impersonal que "razones públicas serán ofrecidas de la muerte de César",[65] acuñando de este modo la expresión. Muy pocos pueden demostrar semejante fe en la idea de razón pública.

En rigor de verdad, la razón puede ser "pública" en varios sentidos.[66] Por un lado, la expresión puede hacer referencia en general a su sujeto, i.e. a la razón de todos los ciudadanos. También puede designar su naturaleza y contenido, i.e. las ideas y principios que abarca, y su ámbito de aplicación, sea político en sentido muy restringido (equivalente a la comunidad política y/o al Estado) o amplio (la noción de esfera pública en general). Ahora bien, deberíamos tener en cuenta que la idea moderna del "público" está ligada a la noción de crítica entendida como la actividad típica de la razón, i.e. como la evaluación constante de los pros y los contras de un texto, al menos originariamente.[67] El crítico, explica Pierre Bayle, "muestra [...] lo que se puede decir a favor y en contra de los autores: él sostiene sucesivamente el personaje de un abogado demandante, y de un abogado defensor".[68] Gracias a esta doble función de ser fiscal y defensor a la vez, el crítico es el abogado de la verdad, "juridificando" de este modo la cuestión en el sentido amplio que le habíamos dado más arriba a la expresión.

64 *Ibid.*, p. 171, la traducción es nuestra.

65 *Ibid.*, p. 174.

66 Véase John Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, p. 213. En realidad, se trata de una noción que está al borde de la tautología, ya que no existe una razón privada: toda razón aspira a la universalidad. En todo caso, quizá la especificación se refiera al ámbito de la acción, pero no a la fuente de la razón. Además, "razón" puede referirse a la capacidad misma y al estándar conectado con dicha capacidad; valga la aclaración, nos referimos al segundo sentido, a menos que conste lo contrario.

67 Véase Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 89.

68 Pierre Bayle, art. "Archelaus", en *Dictionnaire Historique et Critique*, 3ra. ed., Rotterdam, 1720, p. 290b, cit. en Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, *op. cit.*, p. 90.

Tal como vimos en la Introducción, esta búsqueda de la verdad impera en lo que Bayle denomina reveladoramente "República de las Letras":

> Es la libertad la que reina en la República de las Letras. Esta República es un Estado extremadamente libre. No reconoce sino el imperio de la verdad y de la razón; y bajo sus auspicios se hace la guerra inocentemente a no importa quién sea. Los amigos deben mantener la guardia contra sus amigos, los padres contra sus hijos, los suegros contra sus yernos. [...] Cada uno es soberano a la misma vez, y justiciable por cada uno.[69]

Solamente la libertad permite encontrar la verdad, al extremo de que la República de las Letras vive en una guerra de todos contra todos, sin cuartel, precisamente a tal efecto. La esfera pública de la República de las Letras es una esfera crítica en la cual tiene lugar un genuino debate republicano.

Veamos ahora el famoso discurso que da Bruto ante el pueblo de Roma:[70]

> Escúchenme por mi causa, y estén en silencio para que ustedes puedan escuchar. Créanme por mi honor, y tengan respeto por mi honor para que ustedes puedan creer. Censúrenme en vuestra sabiduría, y despierten vuestro sentido para que puedan juzgar mejor. Si hay algún querido amigo de César en esta asamblea, a él le digo

69 Pierre Bayle, art. "Catius", en *Dictionnaire Historique et Critique*, p. 812 a-b, cit. en Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, *op. cit.*, p. 91.

70 Vale la pena recordar que el discurso de Bruto tal como aparece en *Julio César* es una creación de Shakespeare. En efecto, si bien Shakespeare se basa fundamentalmente en Plutarco para componer el personaje de Bruto, Plutarco menciona que Bruto dio un discurso ante la multitud luego de la muerte de César en defensa de sus acciones, pero no dice nada sobre su contenido, solamente hace referencia al estilo espartano de la correspondencia de Bruto. En el capítulo 6 vamos a volver a la muerte de César en relación a la justificación de la violencia política.

que el amor de Bruto por César no era menor que el de él. Si entonces ese amigo pregunta por qué Bruto se alzó contra César, esta es mi respuesta: no es que yo amé menos a César, sino que yo amé más a Roma. ¿Preferirían ustedes que César viviera, y morir todos como esclavos, antes que César estuviera muerto para vivir todos como hombres libres? Como César me amó, yo lloro por él; como él era afortunado, yo me alegro por eso; como él era valiente, yo lo honro; pero como él era ambicioso, yo lo maté. Hay lágrimas por su amor, alegría por su anterior buena fortuna, honor por su valor, y muerte por su ambición. ¿Quién es aquí tan abyecto que quisiera ser un esclavo? Si hay alguien así, que hable, porque a él yo lo he ofendido. ¿Quién está aquí que es tan bárbaro que quisiera no ser romano? Si hay alguien así, que hable, porque a él yo lo he ofendido. ¿Quién es aquí tan vil que no amará a su patria? Si hay alguien así, que hable, porque a él yo lo he ofendido. Hago una pausa para una réplica.

TODOS LOS PLEBEYOS: Ninguna, Bruto, ninguna.

BRUTO: Entonces a nadie he ofendido. No le hecho a Cesar más de lo que ustedes le harán a Bruto. La cuestión de su muerte está enrollada en el Capitolio; su gloria no se extenuó, en la cual él era digno, ni se insiste en sus ofensas, por las cuales él ha sufrido la muerte. Con esto parto: que así como he matado a mi mejor amigo por el bien de Roma, tengo la misma daga para mí mismo cuando le plazca a mi patria necesitar mi muerte".[71]

Como se puede apreciar, el discurso de Bruto juridifica lo político, en los sentidos de "juridificación" que hemos mencionado más arriba. En primer lugar, la juridificación de lo político se debe a que la muerte misma de César está en discusión debido a que tanto los que están a favor cuanto los que están en contra cuentan al menos en principio con argumentos atendibles, lo cual constituía el hábitat natural de la retórica, i.e. el debate *in utramque partem*. Es por eso que Bruto mismo

71 William Shakespeare, *Julius Caesar*, *op. cit.*, p. 175.

dice hacer "una pausa para una réplica". En segundo lugar, la juridificación tiene lugar debido a que los hechos no están en discusión (Bruto se ha confabulado con otros para matar a César), y la única cuestión es si el hecho es o no conforme a derecho, i.e. si ha sido cometido con o sin *iniuria* (conforme o no a los dictados de la justicia). Por lo demás, habría que tener en cuenta que la retórica misma entendida como el arte de la discusión se aplicaba tanto al discurso político como al jurídico, por lo cual la línea que separaba a la política del derecho era mucho más difícil de trazar de lo que lo es hoy en día.

No hace mucho, sin embargo, se solía insistir en que a diferencia de lo que sucedería a continuación con el discurso en respuesta de Marco Antonio, la disertación de Bruto era retóricamente aséptica: "Bruto habla como un caballero que se dirige a caballeros. Su discurso es en prosa, y él apela fríamente a las virtudes cívicas de su audiencia, sin referencia a recompensa alguna. Él los trata como viejos romanos; la virtud es su propia recompensa, y se presume que sus oyentes poseen un amor altruista por la libertad. El discurso de Marco Antonio es en verso; él es un retórico. Cuanto más corrupta es la audiencia, más brillante es la retórica". Según esta interpretación, la idea predominante en Roma era que un

> buen ciudadano dice la verdad y respeta a su audiencia lo suficiente para creer que son competentes para reconocer el bien común y lo suficientemente virtuosos para actuar de acuerdo con él. El adulador asume la abyección de su audiencia y apela a sus vicios, encubriendo sus seducciones con la belleza de sus palabras. Bruto es austero; Antonio, encantador.[72]

Sin embargo, tal como hemos visto en el capítulo 2, la virtud republicana no era incompatible con la retórica o el debate, para el caso, sino que todo lo contrario, el *vir civilis* debía ser un gran orador. De ahí que la

72 Allan Bloom, "The Morality of the Pagan Hero", en Allan Bloom (ed.), *Shakespeare's Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, pp. 82, 99.

falta de habilidades retóricas en Bruto en lugar de mostrar que se trataba de un ciudadano íntegro comprometido con los ideales estoicos, por el contrario, indica su falta de sofisticación republicana. Por momentos, de hecho, da la impresión de que a Bruto no parecen preocuparle las instituciones y los espacios públicos constitutivos de la Roma republicana ni que su ancestro Junio Bruto había ayudado a establecer la república al persuadir al pueblo a que tomara medidas contra los Tarquinos después de la violación de Lucrecia.[73] Bruto ni siquiera menciona los efectos desastrosos de la última guerra civil ocasionada por César, el hecho de que (al menos en la obra) los tribunos habían sido silenciados, ni la declinación general de la república, todo lo cual permitiría luego que Antonio fácilmente representara a César como un populista a tono con las necesidades inmediatas de los ciudadanos ordinarios, tal como surge de la lectura pública de su testamento.[74]

Sin embargo, una vez que reubicamos a Bruto en el contexto de las convenciones culturales al menos de la época de Shakespeare, podemos advertir que el discurso de Bruto no es tan austero en retórica como parece a primera vista.[75] En efecto, hoy en día suponemos que quien habla en prosa lo hace espontáneamente porque es como se expresa cotidianamente y que, por otro lado, quien habla en verso es artificial o afectado. Sin embargo, cuando los personajes de Shakespeare expresan una emoción genuina, lo hacen en verso.[76] En otras palabras, en el mundo de Shakespeare, la situación es exactamente al revés que la nuestra: la poesía es el modo natural y la prosa el modo artificial de la expresión.

Dado que el discurso de Bruto no solamente es breve sino en prosa, característico del estilo lacónico atribuido a Bruto por Plutarco, y que

73 Vamos a volver a este punto en el capítulo 6.

74 Véase Andrew Hadfield, *Shakespeare and Repubicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 181.

75 Véase Garry Wills, *Rome and Rhetoric: Shakespeare's Julius Caesar*, New Haven, Yale University Press, 2011, p. 40. Además, el Bruto histórico estaba muy interesado en la retórica; Cicerón le dedicó dos de sus tratados sobre el tema.

76 *Ibid.*, p. 58.

Shakespeare conocía precisamente por esa vía, y sobre todo en relación con el discurso de Marco Antonio que es tan emotivo, es fácil suponer que el discurso de Bruto es simple y directo en comparación. Sin embargo, la *oratio* de Bruto es mucho más planeada y artificial de lo que parece a primera vista.[77] Si releemos el discurso de Bruto a la luz de la estructura típica de un discurso retórico, i.e. un discurso destinado a persuadir una audiencia sobre cuestiones políticas o jurídicas, podemos confirmar la sospecha de que la exposición de Bruto es mucho menos espontánea o austera de lo que parece.

Comencemos por el principio. En el *exordio* o comienzo del discurso, el orador debe establecer no solamente sobre qué va a tratar, sino además su propio carácter o *ethos*, de tal forma que la audiencia esté predispuesta a escuchar y a ser literalmente benévola para con el orador y su causa. El muy breve exordio de Bruto rezuma su convencimiento acerca de la honorabilidad tanto de su causa como la de sus motivos, y consecuentemente su convencimiento de que su acción casi no necesita justificación. Sin embargo, su aparente sobriedad retórica no le impide tratar de ganar la atención y sobre todo la benevolencia del público.[78] Bruto, precisamente, no solamente apela a la sabiduría de sus conciudadanos para que lo juzguen, sino que invoca su causa al comienzo de su discurso y hace referencia a su honor, conocido por todos. De hecho, Bruto había sido buscado por los demás miembros de la conspiración precisamente debido a su reputación, ya que sin Bruto no habría tenido sentido siquiera pensar en hacer algo semejante.[79] El propio Marco

77 *Ibid.*, p. 40.

78 Véase Quentin Skinner, *Forensic Shakespeare*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 108.

79 Habría que tener en cuenta que la figura republicana más importante de los últimos días de la repúblic[illegible]ra Bruto sino Cicerón, quien era a su vez una de las figuras de mayor influencia intelectual en el desarrollo del pensamiento europeo de la época de Shakespeare. Sin embargo, Cicerón aparece en la obra de Shakespeare como un personaje menor. El hecho de que no se una a la conspiración muy probablemente haya despertado las sospechas de la audiencia isabelina acerca de las acciones de los complotados. Véase Andrew Hadfield, *Shakespeare and Republicanism*, *op.*

Antonio reconoce al final de la obra que mientras que los demás conspiradores "hicieron lo que hicieron por envidia del gran César", Bruto actuó merced a "un pensamiento honesto en aras del bien general de todos y del bien común". Según Marco Antonio, Bruto "era el más noble de todos los romanos", una persona tal que "la naturaleza podría pararse y decirle a todo el mundo: '¡éste era un hombre!'".[80]

En la parte del discurso usualmente conocida como *narración*, el orador da cuenta del hecho sobre el que trata, ofreciendo a su audiencia los aspectos más salientes, a la vez que trata de persuadirla para que acepte su versión de los eventos. Como el hecho en sí mismo, en realidad, está fuera de discusión y Bruto suponía que el republicanismo no estaba en cuestión, Bruto no menciona el hecho o cómo fue, sino que se limita a mostrar que César era una amenaza para la república.

La *confirmación* se ocupa de aseverar los argumentos en defensa de la posición. La muerte de César, era kosher en primer lugar porque Bruto amaba a Roma más que a sí mismo". La muerte de César además era *de iure* o legal ya que era indispensable para la libertad de Roma y/o para evitar la esclavitud de la república: se trató de un sacrificio necesario para salvar la libertad de Roma. La razón por la cual "Bruto se alzó contra César" fue que éste era "ambicioso".

La *confutación* se ocupa de demoler los argumentos de los oponentes. El argumento de Bruto es que no tenía nada personal contra César, sino todo lo contrario: él lo quería y era su amigo. Bruto explica que no se trató de que César no fuera "valiente" o "afortunado" o incluso no tuviera "gloria", ni que él amara "menos a César", sino que amaba "más a Roma" y debió matar a César por sus "delitos [*offences*]". Según Bruto, solamente un bárbaro o alguien abyecto, i.e. quien no fuera romano, podía considerar el acto de Bruto como una ofensa o un

---

cit., p. 168. Un complot republicano contra César sin Cicerón debe haberle parecido a la audiencia un *Hamlet* sin el príncipe, obra que de hecho se estrenaría un par de años después, en 1601.

80 William Shakespeare, *Julius Caesar*, *op. cit.*, p. 231. Si Marco Antonio pone en duda el honor de Bruto en su réplica, lo hace con fines retóricos, en el peor sentido de la expresión.

delito, todo lo cual sirve para confirmar la posición de Bruto y confutar la de su adversario.

Finalmente, la *peroración* contiene la conclusión con la cual el discurso termina de un modo resonante. Aquí no solamente tiene lugar un resumen de lo argumentado sino que además son utilizados varios lugares comunes para despertar las emociones del público. Los maestros de retórica como Quintiliano recomiendan a esta altura particularmente excitar las emociones de la audiencia. El uso del lenguaje figurativo puede ser empleado por el orador de forma tan vívida e inmediata que la audiencia llega a "ver" lo que el orador está tratando de describir, como si la argumentación del orador convirtiera a la audiencia en un público literalmente de espectadores.[81] Como los poetas, a quienes Horacio en una muy celebrada frase había comparado con pintores —"un poema es como una pintura" (*ut pictura poesis*)— los buenos oradores no solamente explican o dicen sino que "hacen ostensible" el atractivo de su argumentación apelando al poder de las imágenes, aunque no se trate de imágenes en sentido estricto sino de figuras o imágenes literarias que son vistas no con nuestros ojos sin más, sino con "el ojo de la mente". Un buen orador, entonces, no solamente describe o presenta su argumentación sino que además la representa o pinta con palabras.[82] Sin embargo, tal como explican los retóricos renacentistas, las emociones que debemos excitar con las imágenes literarias son aquellas atraídas por las imágenes de la verdad.[83]

81 Véase Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 183.

82 *Ibid.*, p. 185. Obviamente, Hobbes, influido por la retórica del humanismo renacentista, fue uno de los primeros autores en darse cuenta del poder persuasivo de las imágenes en la teoría política, tal como lo muestra el caso del *Leviatán*. Véase, v.g., Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 7-13. Como se puede apreciar, los maestros de oratoria si bien no estaban familiarizados con el powerpoint y/o la neurociencia, advertían que las imágenes, incluso las literarias, podían llegar a tener más poder incluso que las palabras.

83 Véase Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, p. 186.

Es en su peroración que Bruto apela a la universalización como broche de oro moralista (nadie podría oponerse a una acción que resulta de un principio universal): "Entonces a nadie he ofendido. No le hecho a Cesar más de lo que ustedes le harán a Bruto. [...] Con esto parto: que así como he matado a mi mejor amigo por el bien de Roma, tengo la misma daga para mí mismo cuando le plazca a mi patria necesitar mi muerte". Asimismo, los oradores que apelan a principios universales indican su voluntad de someterse al mismo estándar que ellos emplean para justificar su conducta, a pesar de que en un futuro los propios intereses del orador se verían comprometidos si se aplicara dicho estándar. Semejante actitud confiere cierta previsibilidad a los asuntos humanos a la vez que muestra no solamente el carácter moral del orador, sino la vulnerabilidad de su posición ante sus conciudadanos. Esto es típico de una cosmovisión que entiende la política en términos de lo que hoy se suele llamar Estado de Derecho.[84]

A juzgar por la primera reacción del público, el discurso de Bruto a favor de la libertad republicana y, por lo tanto, contra el cesarismo es un éxito rotundo de oratoria. Apenas Bruto baja del púlpito, un primer plebeyo pide un "triunfo" para Bruto, i.e. una larga procesión al templo de Júpiter en el Capitolio para celebrar la victoria, que incluía cuadrigas, el botín obtenido, prisioneros, etc., sin que faltara un esclavo que sostuviera una corona de laureles sobre la cabeza del *triumphator* mientras le susurraba al oído: "mira hacia atrás y recuerda que eres solamente un ser humano".[85] Un segundo plebeyo pide con el mismo entusiasmo una "estatua" para Bruto al igual que la de sus "ancestros". Un tercer plebeyo va muchísimo más lejos en su excitación al gritar: "dejen que él sea César", indicando de este modo que, tal como suele pasar, no había entendido una sola palabra del discurso de Bruto. Otro plebeyo, que aparentemente tampoco había comprendido el discurso,

84 Véase Danielle S. Allen, *Talking to Strangers*, *op. cit.*, p. 147. Vamos a volver a este punto en el capítulo siguiente.

85 Véase Tertuliano, *Apologética*, XXXIII.4, en http://www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.apol.shtml.

anuncia más moderadamente que "las mejores partes de César serán coronadas en Bruto".[86] Evidentemente, se trata de un discurso exitoso aunque incomprendido, ya que el público no había juzgado a Bruto con la sabiduría que este último esperaba.

Ahora bien, el público de Bruto no es el único que no está a la altura de las circunstancias. En efecto, el discurso mismo de Bruto, si bien sigue las reglas del género de la oratoria republicana, deja bastante que desear. Empecemos por los quiasmos que emplea Bruto. No solamente son empleados, por ejemplo, por las brujas en *Macbeth*, las cuales personifican en Shakespeare la confusión ("*Fair is foul and foul is fair*") y viven en "el equívoco del diablo", sino que en la época de Shakespeare el quiasmo era considerado distintivamente escolástico, lo cual estaba muy lejos de ser un elogio,[87] ya que los retóricos renacentistas, influidos fundamentalmente por Petrus Ramus, desconfiaban de la lógica escolástica. De hecho, el quiasmo a menudo despierta cierta sospecha, al menos cuando es utilizado de modo tan concentrado, tal como sucede en el discurso de Bruto desde su mismo comienzo: "*Escúchenme* por mi causa, y estén en silencio para que ustedes puedan *escuchar*. *Créanme* por mi honor, y tengan consideración por mi honor para que ustedes puedan *creer*. *Censúrenme* en vuestra sabiduría, y despierten vuestro sentido para que puedan mejor *juzgar*".[88] Se trata de una figura retórica que precisamente encierra el discurso dentro de una tautología en lugar de permitir que gane cuerpo argumentativo fluyendo hacia delante.

Luego Bruto utiliza la *partitio* o *divisio*, otra figura de la cual Shakespeare solía burlarse, la cual descompone un tema entre sus partes. De hecho, Bruto al hablar parece cortar o partir de nuevo a César:[89]

86 William Shakespeare, *Julius Caesar*, *op. cit.*, p. 177.
87 Véase Garry Wills, *Rome and Rhetoric*, *op. cit.*, p. 46.
88 *Ibid.*, p. 46.
89 Véase Don Kraemer, "'Alas, thou hast misconstrued everything': Amplifying Words and Things in Julius Caesar", en *Rhetorica*, 9, 1991, p. 169, cit. en Garry Wills, *Rome and Rhetoric*, *op. cit.*, p. 52.

Como César me amó, yo lloro por él,
como él era afortunado, me alegro por eso,
como él era valiente, yo lo honro,
pero como él era ambicioso, lo maté.
Hay lágrimas por su amor,
alegría por su anterior buena fortuna,
honor por su valor,
y muerte por su ambición.

Además, las varias preguntas retóricas que formula Bruto intimidan o acosan al público en lugar de proponer un debate,[90] e incluso la pausa hecha "para una réplica" no permite en realidad respuesta alguna ni, por lo tanto, debate genuino alguno: Bruto sostiene que para oponérsele hay que ser abyecto, bárbaro, vil, en una palabra, estar en contra de la república.

Bruto no solamente moraliza la controversia descalificando a quienes no comparten su opinión, sino que precisamente todo su discurso, a pesar de tener como contenido la libertad de la república, gira alrededor de su propia persona, lo cual no es fácil de reconciliar con el celo antipersonalista de la virtud cívica republicana:

Escúchen*me* por *mi* causa, y estén en silencio para que ustedes puedan escuchar. Créan*me* por *mi* honor, y tengan respeto por *mi* honor para que ustedes puedan creer. Censúren*me* en vuestra sabiduría, y despierten vuestro sentido para que puedan juzgar mejor. Si hay algún querido amigo de César en esta asamblea, a él le digo que el amor de *Bruto* por César no era menor que el de él. Si entonces ese amigo pregunta por qué *Bruto* se alzó contra César, esta es *mi* respuesta: no es que *yo* amé menos a César, sino que *yo* amé más a Roma. ¿Preferirían ustedes que César viviera, y morir todos como

90 Cicerón, por su parte, tal como hemos visto en la Introducción, cuando escribe sobre la república, utiliza el género del diálogo, precisamente para proponer un debate o disputa acerca de la república (*de re publica disputatio*). Véase Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 10.

> esclavos, antes que César estuviera muerto para vivir todos como hombres libres? Como César *me* amó, *yo* lloro por él; como él era afortunado, *yo* me alegro por eso; como él era valiente, *yo* lo honro; pero como él era ambicioso, *yo* lo maté. [...] ¿Quién es aquí tan abyecto que quisiera ser un esclavo? Si hay alguien así, que hable, porque a él *yo* lo he ofendido. ¿Quién está aquí que es tan bárbaro que quisiera no ser romano? Si hay alguien así, que hable, porque a él *yo* lo he ofendido. ¿Quién es aquí tan vil que no amará a su patria? Si hay alguien así, que hable, porque a él *yo* lo he ofendido. [...] Con esto parto: así como *yo* maté a *mi* mejor amigo por el bien de Roma, *yo* tengo la misma daga para *mí mismo* cuando le plazca a mi patria necesitar *mi* muerte.[91]

Así como César hablaba en tercera persona, dando origen de este modo a la verdadera institucionalización que sufriera su nombre con el tiempo, Bruto también mismo se refiere a sí mismo en tercera persona, institucionalizando su subjetividad en cierto sentido, lo cual hace imposible el debate, ya que los demás deben juzgar los hechos según la subjetividad de Bruto.[92] La autoabsorción de Bruto sale a la luz en todo su esplendor cuando al partir Bruto le pide a la multitud: "En aras de *mí mismo*, quédense aquí con Antonio".[93]

El honor de Bruto, supuestamente uno de sus puntos fuertes, también conduce a la autoabsorción, tal como podemos advertirlo en el quiasmo. No es un argumento que avanza, como un silogismo, sino un círculo que se cierra sobre sí mismo: "Créanme por *mi honor*, y tengan consideración *por mi honor* para que ustedes puedan creer". Tal como hemos visto, Bruto no sale a convencer a los demás, sino que le pide a la audiencia que se convenza de que él es perfecto. Los que

91 Garry Wills, *Rome and Rhetoric*, *op. cit.*, p. 55.

92 Cf. Marjorie Garber, *Shakespeare alter All*, Nueva York, Random House, 2004, pp. 414-415.

93 William Shakespeare, *Julius Caesar*, *op. cit.,* p. 177; véase Garry Wills, *Rome and Rhetoric*, *op. cit.*, p. 55.

no lo hicieran, serían abyectos, bárbaros y viles ya que pondrían en cuestión su virtud y perfección.[94]

Los soliloquios de Bruto en el segundo acto confirman la tendencia de Bruto a cerrarse sobre sí mismo. Si bien a menudo son interpretados como un profundo combate que tiene Bruto consigo mismo, en realidad él comienza su primer soliloquio sobre el destino de César diciendo "Debe ser mediante su muerte", o, tal como reza el título de la muy buena película italiana sobre una representación de *Julio César* en la cárcel, "César debe morir" (2012). Quizás hubo otro soliloquio en el cual Bruto considera los pros y los contras de semejante decisión, pero en los soliloquios que Shakespeare nos permite conocer la discusión gira sobre todo en cómo hacerlo o cómo motivarse a hacerlo, y no tanto sobre qué es lo que hay que hacer. La decisión de Bruto está tomada y en todo caso la discusión versa acerca de cómo presentar la acción ante los demás.

En realidad, los términos que emplea Bruto son ciertamente retóricos, aunque en el sentido peyorativo de la expresión:

> dado que la discusión [*quarrel*] no portará el color de lo que es él, fabriquémoslo [*fashion*] de este modo: que lo que es él, aumentado, se extendería a estas y estas extremidades; y por lo tanto piénselo a él como un huevo de serpiente, el cual, empollado, se convertiría en dañino en la medida en que creciera de acuerdo con su naturaleza, y mátenlo en el huevo.[95]

Para ser totalmente justos con Bruto, más adelante, en el capítulo 6, veremos que lo que parece ser una racionalización retórica podría ser en realidad la conclusión necesaria de un razonamiento que partiera de premisas republicanas bastante estrictas. Por ahora, valga el discurso

94 Véase Garry Wills, *Rome and Rhetoric*, *op. cit.*, p. 56. En rigor de verdad, lamentablemente esta autoabsorción y consiguiente prosopopeya de la virtud propia es un rasgo compartido por no pocos supuestos campeones del republicanismo.

95 William Shakespeare, *Julius Caesar*, *op. cit.*, p. 130.

de Bruto para advertir los problemas a los que puede conducir una oratoria inapropiada.

En el principio era el conflicto

Para el discurso republicano clásico, la política no se agota en el debate sino que la participación directa de la ciudadanía es decisiva para la república, a tal punto que se puede hablar de una sensibilidad republicana por la dinámica política conflictiva, la cual no termina de cristalizarse jamás. Ciertamente, tal como hemos visto al comienzo del capítulo, el republicanismo florentino prehumanista creía que la discordia cívica era una de las amenazas más graves para la libertad política. Pero es precisamente contra este rechazo humanista del conflicto que Maquiavelo se pronuncia al sostener que

> los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe me parece que desaprueban las cosas que fueron la causa primera de que Roma se mantuviera libre, y consideran más los ruidos y los gritos que nacían de tales tumultos que los buenos efectos a los que dieron luz, y no consideran que en toda república hay dos humores diversos: el del pueblo y el de los grandes, y que todas las leyes que se hacen a favor de la libertad nacen de la desunión entre ellos, como se puede ver fácilmente a menudo en Roma, porque de los Tarquinos a los Gracos, que fueron más de trescientos años, los tumultos de Roma rara vez dieron luz al exilio y rarísima vez a la sangre. No se puede, por lo tanto, juzgar nocivos a estos tumultos, ni dividida a una república que por sus diferencias en tanto tiempo no mandó al exilio a más que ocho o diez ciudadanos, mató a poquísimos y ni siquiera multó a muchos con dinero. No se puede llamar, en modo alguno, con razón desordenada a una república donde existieron tantos ejemplos de virtud, porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes, y las buenas leyes de esos tumultos que muchos desconsideradamente

> condenan; porque, el que examine bien el fin de ellas, no encontrará que dieron a luz algún exilio o violencia en perjuicio del bien común, sino leyes y órdenes en beneficio de la libertad pública. Y si alguno dijera: los medios eran extraordinarios y casi feroces, vean al pueblo unido gritar contra el Senado, al Senado contra el pueblo, correr tumultuosamente por las calles, saquear las tiendas, toda la plebe de Roma que parte, todas cosas las cuales espantan, y no otra cosa, al que las lee, le diría que toda ciudad debe tener sus medios con los cuales el pueblo puede desfogar su ambición, máxime aquellas ciudades que quieren valerse del pueblo en las cosas importantes. [...] Y los deseos de los pueblos libres rara vez son perniciosos para la libertad, porque nacen, o de ser oprimidos, o de tener la sospecha de sentir que están oprimidos.[96]

Bastante antes que Maquiavelo, el historiador griego Apiano había señalado que si bien "la plebe y el Senado romano sostuvieron frecuentes disensiones entre sí en ocasión de la promulgación de leyes, de la cancelación de deudas, de la división de tierras o de la elección de magistrados", sin embargo, "nunca alguna de estas controversias internas dio paso a la violencia de las armas, sino que resultaron ser tan solo diferencias y disputas dentro de un marco legal, que fueron solventadas por concesiones mutuas en medio de un gran respeto".[97] De hecho, hasta Cicerón, quien no era precisamente un político partidario de la sedición, habiendo recolectado "todos los géneros, vicios y peligros de la sedición", sostiene que "a partir de la variedad de todas las épocas de nuestra república evoqué y concluí de tal forma que digo que si bien las sediciones siempre habían sido problemáticas, sin embargo algunas fueron justas y casi necesarias".[98]

96 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, pp. 39-40, traducción modificada.

97 Apiano, *Historia romana*, traducción de Antonio Sancho Royo, Madrid, Gredos, 1985, vol. II, p. 14.

98 Cicerón, *De oratore*, II.199, cit. en Daniel J. Kapust, *Republicanism, Rhetoric, and Roman Political Thought. Sallust, Livy, and Tacitus*, Cambridge,

Como era de esperar, los problemas ocasionados fundamentalmente por la esclavitud por deudas provocaban el "odio intestino entre los senadores y la plebe", lo cual hacía que la ciudad estuviera "discorde consigo misma". Los ciudadanos plebeyos llegaron a murmurar que "luchando en el exterior por la libertad y el imperio, en su patria eran hechos prisioneros y oprimidos por los ciudadanos, y que la libertad de la plebe estaba más segura en la guerra que en la paz y entre los enemigos más que entre sus conciudadanos".[99] La formulación paradójica del reclamo (ser prisioneros en su propia patria y oprimidos por los conciudadanos, amén de que la libertad de la plebe estaba más segura en la guerra y entre los enemigos que en la paz entre sus conciudadanos) muestra la situación de dominación que experimentaban los plebeyos, la cual era obviamente incompatible con el hecho de que "el pueblo romano ya no era una monarquía, sino libre". En estas circunstancias, el pueblo romano "tenía el ánimo resuelto a abrir las puertas a los enemigos antes que a los reyes; los deseos de todos eran tales que, en aquella urbe, la ciudad tendría el mismo final que la libertad".[100]

La práctica republicana clásica no era ajena entonces a lo que la teoría republicana contemporánea llama "contestabilidad",[101] pero no solamente en su versión moderada en relación a algunas decisiones tomadas por las instituciones políticas, sino además de modo extremo en relación a las instituciones políticas en sí mismas. De hecho, la idea misma de contestabilidad está imbricada en la "secesión", practicada en varias oportunidades por la plebe romana para limitar la excesiva

---

Cambridge University Press, 2011, p. 76. "Arquitas consideraba que la ira, es decir la que disiente de la razón, es una cierta sedición del alma que la conducía conforme a derecho, y él la quería sedar con la reflexión" (Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 40, traducción modificada).

99 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 184.

100 *Ibid.*, p. 175, traducción modificada. Como se puede apreciar, se trata de un enunciado bifronte que se refiere tanto al conflicto como a la autoridad, pero además afecta la discusión espacial entre universalismo y particularismo. Vamos a volver a este punto en el capítulo 5.

101 Véase Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 183, 199.

concentración del poder en manos de la aristocracia. En efecto, la secesión (*secessio*) es el término utilizado en las fuentes latinas para describir la retirada de la plebe romana hacia una colina fuera del perímetro sagrado (*pomerium*) de la ciudad de Roma. A diferencia del significado moderno de la expresión, la secesión de la plebe no tenía una connotación territorial sino que está mucho más cerca de una forma extrema de desobediencia civil o huelga general mediante un abandono masivo de la ciudad y la consecuente interrupción de toda actividad productiva y comercial, amén de la negativa de tomar armas contra el enemigo en la guerra.[102]

La primera secesión tuvo lugar en 494 a.C., cuando los plebeyos, oprimidos por los patricios, se retiraron al Monte Sagrado (*Mons Sacer*), una colina al noreste de Roma (aunque algunas fuentes hablan del Aventino). La crisis, resuelta por Agripa Menenio Lanato, dio lugar al diseño institucional plebeyo, i.e. a la creación del Tribunado de la Plebe.[103] La conclusión de Maquiavelo es que "el poder de los tribunos de la plebe en la ciudad de Roma fue grande, y fue necesario, [...] porque de otro modo no se hubiera podido ponerle freno a la ambición de la nobleza, la cual habría corrompido aquella república mucho antes".[104]

En verdad, tal como lo narra Tito Livio, la plebe recobra "la libertad por medio de la secesión".[105] En efecto, fue gracias a la sedición que "se comenzó a tratar sobre la reconciliación [*concordia*] y se acordó que

102 El hecho de que Roma no se pusiera *eo ipso* inmediatamente de rodillas ante sus enemigos prueba que la plebe no era una mayoría de la población y mucho menos del ejército, lo cual es una de las condiciones que se suele exigir para la contestabilidad democrática.

103 Véase Simon Hornblower y Antony Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 3ra. ed., Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 1376. La segunda secesión, al Aventino, tuvo efectos destituyentes para la institución de los decenviros (449 a.C.). La última secesión, al Janículo, fue provocada por una crisis de la deuda en c. 287 a.C., y fue resuelta por el dictador Q. Hortensio.

104 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 336, traducción modificada.

105 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 324.

la plebe tuviese sus propios magistrados inviolables que le prestasen auxilio frente a los cónsules, y que a ningún patricio le fuera lícito obtener esta magistratura". De hecho, entre los tribunos de la plebe elegidos se encontraba "Sicinio, autor de la sedición".[106] Llegó a ser tal la importancia de la libertad de la plebe que más adelante se promulgó una ley "para que nadie crease magistratura alguna sin el derecho de apelación; que fuese legal y religiosamente lícito matar a quien la hubiese creado, y que esta muerte capital no fuera considerada un crimen".[107] Fue entonces el conflicto político mismo entre los plebeyos y los patricios el que dio lugar gradualmente a un conjunto de instituciones, prácticas y disposiciones que transformó la violencia en formas menos desestabilizadoras de participación, sin por eso despolitizar el conflicto, asegurando de ese modo la protección de la libertad de los plebeyos, lo cual a su vez fortaleció a la república misma.

En otras palabras, a pesar de que se trataba de una forma extrema de protesta, la sedición no era una acción subversiva del orden republicano, i.e. una acción que apuntaba a una *conmutatio* total del sistema político, sino que se trataba del grado máximo de perturbación permitido por la *concordia ordinum*, o acuerdo de clases, sobre la cual estaba fundada la república. La protesta solemne no se dirigía contra el orden republicano en sí mismo sino contra la dominación patricia y tenía como meta el reconocimiento de nuevos derechos o el restablecimiento de derechos conculcados.[108]

106 *Ibid.*, p. 200, modificada. Cf. Jean Bodin, *Los seis libros de la República*, selección y traducción de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1985, p. 203: "No niego que las sediciones y facciones no produzcan, en ocasiones, algún bien, tales como una buena ordenanza o una hermosa reforma que, sin la sedición, no se hubiese alcanzado. Sin embargo, la sedición no deja, por eso, de ser perniciosa, aunque de ella resulte accidental y casualmente algún bien…".

107 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 327.

108 Véase Raffaele Laudani, *Disobedience in Western Political Thought: A Genealogy*, traducción del italiano de Jason Francis Mc Gimsey, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 18-19. Huelga decir que los patricios no estaban de acuerdo con esta descripción. Por ejemplo, Apio Claudio plantea que "Merece un castigo de azotes quien deserta o abandona su puesto, mientras que se escucha públicamente en la asamblea a los que

El tribuno Canuleyo aclara que la actitud sediciosa de la plebe no se debía a la pretensión de exigir la igualdad en todos los ámbitos,[109] sino que el reclamo era mucho más modesto, i.e. consistía en la equiparación cívica entre patricios y plebeyos: "Ciudadanos romanos, cuánto os desprecian los patricios a vosotros, qué indignos os consideran de vivir en una sola ciudad con ellos dentro de las mismas murallas".[110] "¿Acaso no comprendéis en medio de qué menosprecio tan grande vivís? Si les fuera posible, os quitarían vuestra parte de la luz del día. Se indignan de que respiréis, de que emitáis sonido, de que tengáis forma humana. Aun más: dicen que es nefasto nombrar cónsul a un plebeyo (si les place a los dioses)".[111]

Además, Canuleyo sostiene que la oposición patricia al reclamo plebeyo es infundada. En primer lugar, no tienen sentido las dudas sobre la estabilidad de la república para el caso de que se le dé "al pueblo [...] la libertad del sufragio, para que confíe el consulado a quienes quiera, y no se le quite a un plebeyo la esperanza de alcanzar este sumo honor, si fuera digno de este sumo honor". Tampoco tiene sentido creer que el reclamo plebeyo va en contra de la idea misma de

---

aconsejan la indicación de desertar o abandonar el campamento, no a uno o dos soldados, sino a ejércitos enteros: hasta tal punto os habéis acostumbrado, quirites, a escuchar cualquier cosa que diga un tribuno, aunque sea para traicionar a la patria y disolver la república, y, seducidos por el encanto de su potestad, les permitís que se oculte lo que sea bajo tales crímenes". Apio agrega que "Solo les falta hacer en el campamento y entre los soldados lo mismo que aquí proclaman: corromper al ejército y no permitir obedecer a los jefes militares, puesto que, al fin y al cabo, en Roma la libertad consiste en no reverenciar al Senado, ni a los magistrados, ni a las leyes, ni a las prácticas morales de los mayores, ni a las instituciones de nuestros padres, ni a la disciplina militar" (Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, pp. 455-456, traducción modificada).

109 Cicerón precisamente creía que "si no se quiere establecer la igualdad de fortunas, si no pueden ser iguales las inteligencias de todos, sí deben ser iguales los derechos de quienes son ciudadanos de una misma república. ¿Qué es, pues, una ciudad sino una sociedad en el derecho?" (Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 33, traducción modificada).

110 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op cit.*, p. 359.

111 *Ibid.*, p. 360, traducción modificada.

"autoridad" [*imperio*], qué decir de los que creen que "nombrar cónsul a un plebeyo quiere decir lo mismo que si alguien afirma que un siervo o un liberto será cónsul".[112] Los patricios parecen ignorar que el reclamo plebeyo consiste básicamente en buscar lo mejor para la república, la cual requiere la subordinación de las designaciones políticas al mérito, de tal forma que las diferencias sociales no deben impedir la búsqueda de la virtud:[113] "mientras que no se fastidió ningún género en el que brillase la virtud, el imperio romano creció".[114]

En cuanto a la inquietud patricia por las transformaciones constitucionales, Canuleyo replica retóricamente "¿Nada nuevo debe establecerse? Y lo que todavía no se ha hecho [...], ¿no debe hacerse ni siquiera si es útil?".[115] Canuleyo recuerda que los pontífices, los augures, el censo, las centurias, los cónsules, los tribunos de la plebe, ediles, hasta los dictadores, etc., todos habían sido nuevos alguna vez y fueron el producto de una decisión: "¿Quién duda que en una ciudad fundada para la eternidad, que crece desmesuradamente, no deben establecerse nuevos poderes, nuevos sacerdocios, nuevos derechos de la familia y del individuo?".[116] Lo que busca la plebe es "participación y camaradería en la república", "obedecer y mandar alternativamente por medio de las

112 *Ibid.*, p. 360, traducción modificada. Tal como hemos visto en el capítulo 1, esto muestra que la esclavitud como presupuesto no solamente conceptual o valorativo del republicanismo, sino además ontológico, no estaba en cuestión al menos en el republicanismo clásico.
113 Véase capítulo 2, sobre la competencia por la virtud.
114 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 361, traducción modificada. De ahí que Canuleyo le preguntara a los patricios: "¿Os avergonzaríais de un cónsul plebeyo, cuando nuestros antepasados no desdeñaron reyes extranjeros y ni siquiera después de la expulsión de los reyes estuvo la ciudad cerrada al mérito extranjero?". Vamos a volver a este punto en el capítulo 5.
115 *Ibid.*, p. 361.
116 *Ibid.*, p. 362, traducción modificada. Cf. Tácito, *Anales*, *op. cit.*, p. 470, traducción modificada: "todo lo que se considera muy antiguo, fue antes nuevo: los plebeyos admitidos en las magistraturas tras los patricios, los latinos tras los plebeyos, los restantes pueblos de Italia tras los latinos. También envejecerá esta innovación, y lo que hoy en día acreditamos con ejemplos, se contará a su vez entre los ejemplos".

magistraturas anuales, lo que es propio de una libertad igual".[117] En pocas palabras, concluye Canuleyo: "¿es al pueblo romano o a vosotros a quien pertenece el sumo imperio? ¿La expulsión de los reyes ha dado a luz a vuestra dominación, o a igual libertad para todos y todas?".[118]

Ahora bien, Maquiavelo, ciertamente, le da la bienvenida al conflicto, incluso al conflicto que expone a la república a grandes tensiones, ya que la genealogía de varias instituciones decisivas para la libertad muestra que las mismas provienen de graves casos de discordia cívica. Sin embargo, para Maquiavelo no cualquier conflicto o discordia civil es beneficiosa para la república. En efecto, Maquiavelo distingue entre (a) el conflicto cívico provechoso para la república, i.e. al que apuntaba al bien público, sea que se tratara, como decía Salustio, de la defensa de los "derechos del pueblo" o incluso de la "autoridad del Senado",[119] y (b) el conflicto faccioso. Para ilustrar la segunda clase de conflictos, Maquiavelo trae a colación la reintroducción de la ley agraria por parte de los Gracos, la cual

> arruinó del todo la libertad romana, porque entonces encontró redoblada la potencia de sus adversarios, y se encendió, por eso, tanto odio entre la Plebe y el Senado que se llegó a las armas y a la sangre, fuera de todo medio y práctica civil. De tal modo que, no pudiendo los magistrados públicos remediarlo, ni esperando más que lo hiciera alguna de las facciones, se recurrió a los remedios privados y cada parte pensó hacerse de un jefe que la defendiese. La Plebe llega a tal escándalo y desorden, y la reputación de Mario deviene tan importante que lo hace cónsul cuatro veces y su consulado continuó tanto tiempo con pocos intervalos, que él pudo por sí mismo hacerse cónsul tres veces más. No teniendo la Nobleza

117 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 364, traducción modificada.
118 *Ibid.*, p. 363, traducción modificada.
119 Salustio, *Conjuración de Catilina*, ed. bilingüe de Manuel C. Díaz y Díaz, 3ra. ed., Madrid, Gredos, 1974, p. 89. Véase Salustio, *Guerra de Jugurta*, *op. cit.*, p. 229: "en uno y otro guió más la militancia de los partidos que la bondad o la maldad de las acciones".

> remedio alguno contra tal peste, resolvió favorecer a Sila, y habiendo sido hecho jefe de su partido, llegaron a la guerra civil; y, después de mucha sangre y variaciones de la fortuna, permaneció superior la Nobleza. Resucitaron después estos humores en tiempo de César y Pompeyo, porque haciéndose César jefe del partido de Mario, y Pompeyo del de Sila, y yendo a las manos, permaneció superior César, el cual fue el primer tirano de Roma, a tal punto que jamás después fue libre aquella ciudad. [...] Y si bien nosotros demostramos en otro lugar cómo por nacer de aquellas leyes a favor de la libertad las enemistades en Roma entre el Senado y la Plebe mantuvieron libre a Roma, por eso parece disconforme con tales conclusiones la meta de esta ley agraria; digo cómo, por esto, yo no me muevo de tales opiniones: porque es tanta la ambición de los grandes que si por varias vías y en varias maneras ella no fue abatida, rápidamente conduce aquella ciudad a su ruina. De tal modo que, si la contención de la ley agraria penó trescientos años para hacer sierva a Roma, habría sido conducida, acaso, mucho más rápidamente a la servidumbre si la Plebe, con estas leyes y con otros de sus apetitos, no hubiera frenado siempre la ambición de los nobles.[120]

Maquiavelo expresa su punto aún más claramente en su *Historia de Florencia*:

> es una cosa verdadera que algunas divisiones dañan a las repúblicas, y algunas las benefician: las que las dañan son las que están acompañadas por las sectas y los partisanos; las que las benefician son las que se mantienen sin sectas y sin partisanos. No pudiendo por lo tanto proveer un fundador de una república a que no existan enemistades en ella, ha de proveer al menos a que no sean sectas.[121]

120 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 122, traducción modificada. Véase Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, pp. 211, 229.

121 Nicolás Maquiavelo, *Historia de Florencia*, VII.1. Rousseau precisamente cita este pasaje para ilustrar su propia posición: "Importa, pues, para tener bien

Ciertamente, la distinción entre la división favorable a la república y la sectaria no es fácil de percibir, ya que la distinción entre el conflicto "republicano" y el faccioso no pocas veces es un subproducto que por definición no puede ser buscado deliberadamente, por no decir nada del hecho de que a veces la distinción es performativa en el sentido de que, parafraseando a Lucano, es la causa victoriosa la que complace a los dioses. Sin duda, la presencia de violencia a veces puede ayudarnos a diferenciar entre el conflicto que es beneficioso y aquel que es perjudicial para la república. Sin embargo, tampoco hay que inferir que todo acto pacífico es valioso por naturaleza. Después de todo, recordemos que el nazismo llegó al poder pacífica e incluso legalmente (vamos a volver a este punto en el capítulo 6).

Finalmente, es innegable que una parte considerable del republicanismo supone que existe una estrecha conexión entre la defensa de la libertad y la protección irrestricta de la propiedad privada. En efecto, si bien desde sus orígenes el republicanismo ha expresado su preocupación por cómo la riqueza y el lujo ponían en peligro la república esencialmente porque ponían a prueba la virtud cívica, así y todo el republicanismo, particularmente el de raíz romana,[122] suele ir acompañado por una teoría de la justicia que se opone a toda redistribución coactiva de la riqueza, por ejemplo mediante el cobro de impuestos.[123] Es por eso que autores como Cicerón, salvo excep-

---

el enunciado de la voluntad general que no haya sociedad parcial en el Estado y que cada Ciudadano opine por sí mismo. [...] [S]i hay sociedades parciales, es menester multiplicar el número y prevenir la desigualdad, como hicieron Solón, Numa, Servio" (Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 36). Véase además James Madison, Alexander Hamilton y John Jay, *The Federalist Papers*, ed. Isaac Kramnick, Harmondsworth, Penguin, 1987, p. 320.

122 Sobre el "republicanismo griego", véase Eric Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

123 En realidad, para el pensamiento y la práctica políticas clásicas, todo cobro de impuesto directo era tiránico por definición. Véanse S. C. Todd, *The Shape of Athenian Law*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 183-184; Paul Veyne, *Bread and Circus. Historical Sociology and Political Pluralism*, traducción del francés de B. Pearce, Harmondsworth, Penguin, 1990,

ciones, se oponían tajantemente a cualquier reforma agraria, o a cualquier decisión que afectara, para el caso, el goce irrestricto de la propiedad privada.

Sin embargo, la conexión entre el republicanismo y la oposición a toda intervención política en la distribución del ingreso es histórica o contingente antes que necesaria. En efecto, el compromiso principal del republicanismo es con la libertad, tal como hemos visto en el capítulo 1, no con la propiedad privada. Si bien de ahí no se sigue, por supuesto, que el republicanismo y la propiedad privada sean incompatibles, sí se sigue que toda discusión sobre la propiedad privada debe aceptar como premisa la prioridad "lexicográfica", como la llama Rawls, de la libertad como no dominación (no solamente en el ámbito político sino además en el social, económico, etc.) y por lo tanto debe mostrar que cualquier interferencia con la propiedad privada es incompatible con la libertad como no dominación, lo cual está muy lejos de ser una tarea fácil. En realidad, muchas veces es la propiedad privada la que provoca la dominación de los ciudadanos, algo que no puede ser permitido por régimen político alguno que se precie de ser republicano. Y como veremos inmediatamente a continuación en el capítulo 4, el republicanismo no cierra sus instalaciones en el caso de que el ingreso fuera distribuido de modo equitativo, ya que según la autonomía de lo político, el debate no se debe a un déficit moral o económico, sino que es constitutivo de la política.

---

pp. 76-77. En el fondo, Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974, p. 169, defiende la misma posición: "El gravamen impositivo de las ganancias del trabajo está a la par con el trabajo forzado".

4
Ley

Somos todos esclavos de las leyes para poder ser libres.
Cicerón, *Pro Cluentio*, 146

Hasta aquí hemos discutido el contenido del republicanismo, i.e. la libertad (como no dominación), la virtud cívica como precondición de la libertad y el debate político estimulado por dicha virtud. Es hora de discutir los rasgos *formales* que adopta el debate republicano acerca de la libertad que tiene lugar entre agentes razonables y morales, precisamente el Imperio de la Ley.

Hay dos grandes maneras de entender la relación entre la libertad y la ley. Según una primera posición, que podemos denominar "liberal", existe una "lucha entre la libertad y la autoridad".[1] Según esta posición, toda ley necesariamente restringe nuestra libertad y, por lo tanto, en el mejor de los casos es un mal necesario, algo así como tomar aceite de ricino con la nariz tapada.[2]

Según el republicanismo, en cambio, una adecuada comprensión de la libertad muestra que la libertad y la ley son dos caras de la misma moneda. En efecto, tal como hemos visto en capítulo 1, el republicanismo entiende a la libertad como un estatus jurídico de las personas,

1 John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 5.

2 Quizá no sea casual que Álvaro Alsogaray explicara gráficamente de este modo su voto por el radicalismo en las elecciones presidenciales de 1983.

lo cual implica que cierta clase de interferencia legal es constitutiva de la libertad. Es por eso que un republicano no podría estar más de acuerdo con Hegel cuando este último sostiene que "el sistema de derecho es el reino de la libertad realizada".[3] Para el republicanismo, solamente podemos ser libres, *sui iuris*, y por lo tanto no quedar expuestos a la dominación de otros, si somos ciudadanos de una república.

Las instituciones republicanas no son entonces instrumentos para alcanzar resultados que puedan ser especificados con anterioridad a las instituciones mismas; tampoco son condiciones causales que aseguren la libertad. Las instituciones republicanas, antes bien, *constituyen* la libertad. Fuera del espacio público constituido por la ley no tiene sentido siquiera hablar del ejercicio del derecho de libertad por parte de una pluralidad de personas.[4] De ahí que toda discusión sobre la libertad, la virtud y la ubicuidad del debate republicanos desemboca naturalmente en una discusión sobre el papel de las instituciones, las cuales promueven y se retroalimentan de la libertad, la virtud y el debate.

A continuación examinaremos a la república como un conjunto de instituciones autoritativas que constituyen el ideal de libertad como no dominación. A tal efecto, primero examinaremos la idea misma de institución, luego veremos cómo la república encauza el conflicto institucionalmente, qué clase de autoridad tiene, el tópico de la superioridad del gobierno institucional por sobre el de las personas y, finalmente, el así llamado dualismo constitucional propio del discurso republicano.

3 G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, traducción y prólogo de Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988, p. 35.

4 Véase Arthur Ripstein, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2009, p. 9; véase asimismo Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 106-109. La contracara de esta implicación mutua entre la libertad y la autoridad es que podemos perder a ambas a la vez. Véase Hannah Arendt, "What is Authority?", en *Between Past and Future*, Harmondsworth, Penguin, 1977, p. 100.

Un poco de ontología institucional

La existencia de las instituciones, u "ontología institucional" como se suele decir en la jerga, es muy curiosa a primera vista, ya que se trata de entes cuya existencia depende de nuestra aceptación. En efecto, a diferencia de los hechos naturales como los terremotos y los eclipses, o de la masa y de la estructura molecular, de cuya existencia no tiene mucho sentido dudar precisamente ya que son independientes de nuestro pensamiento, los hechos institucionales (como los clubes, las tarjetas de crédito y las repúblicas), son fenómenos mentales y, por lo tanto, dependen de nosotros. A esto se agrega la diferente metodología empleada para estudiar los hechos naturales y los institucionales: mientras que de los primeros damos cuenta causalmente mediante una explicación precisamente externa, los segundos son comprendidos desde adentro por así decir, ya que son el producto de cierta agencia intencional, cuyo significado deseamos entender.

En verdad, si estudiáramos los hechos institucionales como si fueran hechos naturales no podríamos comprenderlos, ya que en tal caso, por ejemplo, solamente advertiríamos la existencia de un pedazo de plástico con ciertas inscripciones, y no una tarjeta de crédito, o la existencia de un caballo montado por César que se moja las patas al cruzar un río, pero no la violación de la prohibición de ingresar al territorio de Roma con un ejército, lo cual dio inicio a la guerra civil. Es por eso que algunos creen que la realidad institucional en verdad es una "irrealidad hecha por el hombre", una "extraña construcción de una mente humana que finalmente se convierte en esclava de sus propias ficciones".[5]

Sin embargo, que una institución sea un fenómeno mental no implica que sea irreal o una ficción, como si un acto realizado en aras de una institución fuera hecho "por nada", "¡Por Hécuba!", como di-

5 Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 5, quien obviamente se refiere a la distinción entre los dos cuerpos del rey.

ría Hamlet,[6] o tuviera ribetes psicóticos. En efecto, así y todo, creemos que "*las leyes e instituciones [...] existen en sí y para sí*", "por sobre la opinión subjetiva y el capricho".[7] De hecho, hasta el cartesiano que duda de la existencia de todo aquello que no sea una substancia inextensa (que justo sucede que piensa), no solamente va al dentista si cree que le duele una muela de cuya existencia no puede estar seguro, sino que además, v.g., al menos en algunos países, hasta los cartesianos guardan sus dudosos dólares debajo de sus no menos dudosos colchones.

En realidad, hoy en día solemos creer que en el fondo "todo es cultura", lo cual podría ser fácilmente reformulado como "todo es institución". De ahí que no haya mayores problemas en creer que las instituciones son "ficciones", con tal de que por "ficticio" entendamos aquello que no es natural, antes que aquello que no existe, o no es verdadero. Los pensadores nominalistas medievales llamaban precisamente "ficciones intelectuales" a los conceptos universales, los juristas hablaban de las instituciones jurídicas como "personas fictas", y el mismo Tomás de Aquino, con razón, entendía la ficción como una "figura de la verdad".[8] Veamos entonces en qué consiste precisamente la verdad de las instituciones.

El primer aspecto de toda institución es lo que Hegel denominaba como "espíritu objetivo" pero que parte de la filosofía contemporánea, que se precia de ser mucho más clara, designa como "intencionalidad colectiva". Mientras que parece ser evidente que existen las mentes individuales o, para decirlo en hegeliano, "espíritus subjetivos", i.e. individuos que cuentan con autoconciencia, pensamiento y agencia (tal como hemos visto en el capítulo 1), no es tan simple explicar la existencia de un espíritu objetivo o mente colectiva, i.e. un colectivo, capaz de pensar, querer y actuar. Sin embargo, todos los días hablamos de culturas y de los grupos que las encarnan, decimos que piensan y

6 William Shakespeare, *Hamlet*, ed. Philip Edwards, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 141.

7 G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, pp. 293-294.

8 Véase Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, *op. cit.*, p. 306.

quieren, que están en crisis o florecen, son alegres o melancólicos, se endeudan, pagan sueldos, contratan profesores, otorgan títulos, etc.

Si bien para que cierto colectivo actúe hace falta que los individuos que lo componen cumplan con su parte (v.g., una familia puede empujar un automóvil que se queda en la ruta, o un país puede invadir a otro, solamente si los miembros de la familia o del país empujan o invaden respectivamente), de ahí no se sigue que los estados mentales colectivos sean reductibles a los estados individuales, ya que los propios individuos que forman parte de un colectivo creen que varios de sus estados mentales se deben a que cuentan ellos mismos con "intenciones colectivas" y no al revés. Por ejemplo, el creyente católico está convencido de que su creencia depende a su vez de una creencia colectiva en los dogmas de la Iglesia Católica. Algunos podrán poner en tela de juicio las credenciales de esta clase de creencias, pero no tendría sentido dudar de su existencia.

El segundo ingrediente de toda realidad institucional es lo que John Searle llama útilmente "asignación de función". Los seres humanos son capaces de asignar a los objetos funciones que no son intrínsecas a dichos objetos, i.e. funciones que no son naturales sino culturales. Como dice Cicerón en *Julio César* de Shakespeare, "los hombres pueden interpretar las cosas a su manera / totalmente alejada del propósito de las cosas mismas".[9] Nietzsche también advierte que la voluntad de poder impregna a los objetos "el sentido de una función", a tal punto que "toda la historia de una 'cosa', de un órgano, de una costumbre puede ser una continua cadena de signos de siempre nuevas interpretaciones y ajustes, cuyas causas originales mismas no necesitan estar en conexión entre sí mismas, antes bien bajo ciertas circunstancias pueden seguirse y reemplazarse meramente accidentalmente las unas a las otras".[10]

9 William Shakespeare, *Julius Caesar*, ed. Arthur Humphreys, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 121.

10 Nietzsche continúa: "El 'desarrollo' de una cosa, de una costumbre, de un órgano por consiguiente no puede ser para nada un progreso hacia un fin, aún menos un progreso lógico y más corto alcanzado con el gasto más

La asignación de función no solamente crea algo que de otro modo no existiría, sino que además le agrega sentido a nuestro mundo. En efecto, la vida de los seres humanos no es solamente biológica como la de los seres vivos, sino que además tiene lugar en un universo de signos. Este universo

> se extiende [...] a todo lo que materializa una idea y vuelve así presente en la mente lo que está físicamente ausente. Es el caso de todas las cosas en las cuales está inscripto un sentido y notablemente el de los objetos fabricados que, desde los más humildes (una piedra tallada, un pañuelo) hasta lo más sagrados (*La Gioconda*, el Panteón), incorporan la idea que presidió su fabricación y se distinguen así del mundo de las cosas naturales.[11]

Hablando de signos, la asignación de funciones no solamente recae sobre objetos (o lugares o estados de cosas), sino también sobre los mismos seres humanos, tal como lo muestra, v.g., la doctrina de los así llamados "dos cuerpos del rey", o en general toda explicación según la cual los actos de una persona cuentan como los actos de una persona distinta de ella misma. En toda institución, en efecto, "se trata de distinguir al individuo de la función que ejerce, de modo de asegurar la validez de los actos que cumple en nombre de la institución".[12] De hecho, "fungir significa obrar como si uno fuese otro, en calidad de

---

pequeño de energía y costos, sino la sucesión de procesos de apoderamiento ocurridos sobre la cosa, más o menos profundos, más o menos independientes unos de otros, agregada la resistencia aplicada en contra en todos los casos, la buscada transformación de la forma hacia el fin de la defensa y reacción, también el resultado de reacciones exitosas" (*Zur Genealogie der Moral*, en Friedrich Nietszche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Munich, De Gruyter, 1999, p. 314, la traducción es nuestra).

11 Alain Supiot, *Homo Juridicus. Essai sur la fonction anthropologie du Droit*, París, Éditions du Seuil, 2005, p. 7, la traducción es nuestra.

12 Giorgio Agamben, *Opus Dei. Arqueología del oficio*, traducción de Mercedes Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2012, pp. 42, 41.

alter ego de alguien, una persona singular o una comunidad. Tener una función no solo significa ser competente para cumplir actos de los que otro, diferente a quien lo realiza, cargará con la responsabilidad, sino obrar declarada y abiertamente como tal".[13]

Ciertas asignaciones de función se apilan como etiquetas sobre asignaciones anteriores. Por ejemplo, a cierto ruido que sale de la boca de un ser humano gracias a la operación de sus cuerdas vocales, la cultura le asigna la función de ser un enunciado en cierto idioma, y a dicho enunciado a su vez se le pueden asignar ciertos efectos jurídicos, tal como sucede, por ejemplo, con ciertas declaraciones (contratos, matrimonio, etc.).[14] Otro tanto sucede con ciertos pedazos de papel en los que queda inscripto un texto, el cual se convierte en una ley y/o sentencia judicial, siempre y cuando dicho texto haya sido firmado por ciertas personas en particular.[15]

Hablando de normas, el tercer ingrediente que nos permite distinguir entre los hechos puros o naturales y los institucionales son las reglas sociales. Decimos que un hecho externo como la convergencia de la conducta de un grupo en cierto comportamiento generalmente invariable es una regla social si (a) la desviación respecto a dicho comportamiento es susceptible de *crítica* por parte de los que aceptan la regla y (b) el hecho de que dicha crítica tenga lugar se debe a que la desviación respecto a la regla es generalmente considerada (se supone

13 Pietro Gasparri, "Competenza in material administrativa", en *Enciclopedia del diritto*, VIII, Milano, Giuffrè, 1961, p. 35, citado en Giorgio Agamben, *Opus Dei*, *op. cit.*, p. 134.

14 John Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, Nueva York, Basic Books, 2008, p. 129.

15 Véase Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, ed. Matthias Jestaedt, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008 pp. 16-17; Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 276. Algunos le atribuyen funciones sacerdotales a su vez a las decisiones judiciales: "El juez porta la máscara sacerdotal, él tiene el lugar sagrado de lo intocable, […] Cuando él pronuncia la sentencia, él dice el Derecho, y su propia consciencia desaparece […]; cuando él ha juzgado, no es él el que habla, sino la Verdad de la Ley" (Pierre Legendre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, 2da. ed., París, Éditions du Seuil, 2005, p. 115).

que tanto por el que critica como por el que es criticado) como una *buena razón* para criticar el comportamiento irregular.[16]

Ciertamente, las reglas sociales cumplen diferentes funciones a su vez. Por ejemplo, la regla que prohíbe manejar por la izquierda supone precisamente la acción de manejar, y por eso la regula coordinándola. En general, la jerga suele denominar a estas reglas como *regulativas*. Existen otras reglas, sin embargo, que no solamente regulan sino que constituyen o posibilitan la actividad que regulan. Un ejemplo típico son las reglas de ajedrez. La regla que define, v.g., el movimiento del alfil constituye la idea misma del alfil. Con anterioridad a la existencia de dicha regla solamente existe un objeto de cierta extensión, altura y tamaño, pero al cual todavía no se le ha asignado la función de ser un alfil. De ahí que estas reglas sean conocidas como reglas *constitutivas*. La estructura lógica de las reglas constitutivas es del tipo "X cuenta como Y en (el contexto) C".[17]

En la obra homónima de Shakespeare, Enrique V, algo desencantado, llega precisamente a esta conclusión en la víspera de la batalla de Agincourt, ya que en lugar de apelar al derecho divino para explicar la institución de la monarquía se pregunta (y se responde): "¿qué tienen los reyes que las personas privadas no tienen también, salvo la ceremonia, salvo la ceremonia general? ¿Y qué eres tú, tú ociosa ceremonia? ¿Qué clase de dios eres tú que sufres más las penas mortales que tus adoradores? [...]. ¿Eres tú algo más que lugar, rango y forma, creando sobrecogimiento y miedo en otros hombres?".[18] La monarquía, reconoce hasta el mismísimo rey, en el fondo no es entonces sino una regla social.

Dentro de las reglas constitutivas el lenguaje juega un papel preponderante, ya que podemos crear hechos institucionales mediante un enunciado performativo. En efecto, hay frases que provocan, misteriosamente a primera vista, cambios en el mundo, ya que en estos casos

16 Véase Herbert L. A. Hart, *The Concept of Law*, 2da. ed., ed. Joseph Raz y Penelope Bulloch, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 55-56.

17 Véase John Searle, *Mind, Language and Society*, *op. cit.*, p. 124.

18 William Shakespeare, *Henry V*, ed. Gary Taylor, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 217.

el lenguaje en lugar de describir el mundo, lo transforma mediante lo que J. L. Austin muy gráficamente denominara como un "acto de habla". Por ejemplo, alguien puede ser contratado mediante el enunciado "Usted está contratado", alguien puede renunciar diciendo precisamente "renuncio", el matrimonio comienza a partir de frases tales "los declaro…", algo similar ocurre con los juegos olímpicos, etc. Otra vez, Shakespeare nos muestra que también era plenamente consciente del carácter performativo del lenguaje cuando, v.g., Bolingbroke comenta en *Ricardo II* cómo una palabra del rey puede crear o, como en su caso, disminuir una sentencia de destierro: "¡Cuánto tiempo reside en una pequeña palabra! / Cuatro inviernos aislados y cuatro primaveras lujuriosas / Terminan con una palabra; tal es el aliento de los reyes".[19]

Democracia

Ahora bien, la república es una institución peculiar ya que, tal como hemos visto en el capítulo anterior, le asigna al debate, e incluso al conflicto, un lugar preponderante y propone que la toma de decisiones públicas tenga lugar mediante la canalización del desacuerdo. Es precisamente por eso que se le suele atribuir a Bismarck la recomendación según la cual quienes sienten debilidad por las leyes y por las salchichas no deberían prestar atención a cómo se hacen. El republicanismo, sin embargo, es más optimista, al menos en lo que atañe a las leyes, ya que cree que en una república la ley proviene de la participación cívica y la consiguiente deliberación en la toma de decisiones públicas —de ahí la idea de la república como autogobierno—, todo lo cual redunda en la libertad de los ciudadanos: "la libertad solamente tiene un hogar en aquella ciudad en la cual la potestad suprema es del pueblo".[20] En sentido estricto, en la república romana la ley (*lex*) hacía referencia

19 William Shakespeare, *Richard II*, I.iii.214-215.
20 Marco Tulio Cicerón, *Sobre la república*, en *Sobre la república. Sobre las leyes*, traducción de José Guillén, Madrid, Tecnos, 1986, p. 31.

fundamentalmente a los proyectos legislativos aprobados por alguna de las asambleas del pueblo. La *lex Hortensia* del año 287 a.C. confirió fuerza de ley a las medidas aprobadas en reuniones de la plebe, esto es a los plebiscitos.

Un primer argumento republicano precisamente a favor de la democracia es la igualdad de oportunidades en la toma de decisiones políticas que una república ofrece a sus ciudadanos, ya que si la libertad "no es igual para todos, no es pues libertad".[21] Cualquier otra manera de sancionar una ley equivaldría a negar la libertad de los ciudadanos. Un segundo argumento es una consideración epistémica mencionada por Maquiavelo para mostrar la superioridad del pueblo virtuoso por sobre los reyes, tal como habíamos visto en el capítulo 2:

> no sin razón se asemeja la voz del pueblo a la de Dios, pues vemos que la opinión general consigue maravillosos aciertos en sus pronósticos, tal que parece por una oculta virtud le previene de su mal y de su bien. En cuanto a juzgar las cosas, muy pocas veces se ve que cuando el pueblo escucha a dos oradores que tienden hacia partidos distintos y son de igual virtud, no escoja la mejor opinión y no sea capaz de comprender la verdad cuando la oye.[22]

Dicha superioridad epistémica advertida por Maquiavelo quizá se deba a que, como explica Condorcet, las "discusiones prolongadas" son las "únicas que pueden arrojar una luz segura sobre las cuestiones dudosas" para "asegurar sobre base firme esas verdades que, demasiado abstractas, demasiado distantes de los prejuicios terminarían por ser desconocidas y olvidadas" de otro modo.[23]

21 *Ibid.*

22 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987, pp. 169-170, traducción modificada.

23 Véase Marqués de Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano y otros textos*, selección y traducción de Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 128.

El debate democrático, entonces, no solamente es parte del problema que debe solucionar el republicanismo, sino asimismo el comienzo de la solución, ya que la decisión democrática surge de la discusión misma entre las partes al calor de un debate retórico y del subsiguiente juicio del público. Lamentablemente, es un hecho que "hoy en día ya no se trata de convencer al rival de una corrección o verdad, sino de ganar la mayoría para dominar con ella".[24] Sin embargo, el propio Carl Schmitt reconoce que en una época el gobierno de o por la discusión había funcionado al sostener que "la esfera pública y la discusión han *devenido* una formalidad vacía y nula en la realidad fáctica del funcionamiento parlamentario", de tal forma que el Parlamento "ha *perdido* su fundamento *anterior* y su sentido".[25]

Bastante antes de la época del parlamentarismo liberal, los romanos entendían a la ley en términos de un debate *in utramque partem* y es por eso que contaban con un "concepto propiamente político de legislación, dado que entendían a la ley como la institución de una relación entre lados conflictivos de una interacción pluralista".[26] Y a diferencia de lo que, v.g., Schmitt le atribuye al debate parlamentario liberal, el republicanismo clásico es plenamente consciente de que la política no es un "diálogo eterno", ya que la perentoriedad de los tiempos políticos "exige [...] una decisión".[27] Salustio es aún más directo: "antes de que comiences [a actuar], debes deliberar y, una vez que has deliberado, es necesario actuar pronto. Así, una y otra cosa, indigentes por sí mismas, necesitan la una del auxilio de la otra".[28]

24 Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 7ma. ed., Berlín, Duncker & Humblot, 1991, p. 11.
25 *Ibid.*, p. 63, el subrayado es nuestro.
26 Jacques Taminiaux, "Athens and Rome", en Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 176.
27 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 5ta. ed., Berlín, Duncker & Humblot, 1990, p. 69. Véase Bryan Garsten, *Saving Persuasion. A Defense of Rhetoric and Judgment*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2006, pp. 191-192.
28 Salustio, *Conjuración de Catilina*, ed. bilingüe de Manuel C. Díaz y Díaz, 3ra. ed., Madrid, Gredos, 1974, p. 13, traducción modificada.

Las dos caras de la política, tanto el debate cuanto la decisión, emergen claramente en la noción de crítica, al menos si tenemos en cuenta su raíz griega clásica, *krinō*, un verbo que significa tanto separar como elegir, juzgar, decidir, y cuya voz media significa medirse con, pelear, combatir. De hecho, el verbo *krinō* y el sustantivo *krisis* hacen referencia usualmente, aunque no originariamente, al razonamiento judicial de los tribunales verdaderamente populares, de tal forma que *krisis* significaba tanto la separación y el conflicto, cuanto la decisión en la forma de un juicio que los resuelve. Como explica Reinhart Koselleck, "el 'pro y contra' reside originariamente en la palabra *krisis*, y por cierto de una manera tal que la decisión ya está contenida".[29] La palabra *krisis* es además utilizada en un contexto teológico para hacer referencia al "juicio final". Con el tiempo, sin embargo, la palabra terminó haciendo referencia a la idea de juicio aunque solamente valorativo, perdiendo toda connotación de un juicio ordenador, sea jurídico o teológico.

Ahora bien, la deliberación y la decisión democráticas guardan entre sí una relación controversial, expresada claramente por Rousseau en un conocido pasaje del *Contrato social*:

> Cuando se propone una ley en la asamblea del Pueblo, lo que se les pregunta no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si ella es conforme o no a la voluntad general que es la suya; cada uno dando su sufragio dice su opinión sobre ello, y del cálculo de los votos se saca la declaración de la voluntad general. Cuando entonces la opinión contraria a la mía prevalece, eso no prueba otra cosa que yo me había equivocado, y que lo que yo estimaba ser la voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiera prevalecido, yo habría hecho otra cosa de lo que hubiera querido, y es entonces que yo no habría sido libre. Esto supone, es cierto, que todos los caracteres de la voluntad general están todavía

29 Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 197.

> en la pluralidad: cuando dejan de estarlo, cualquiera sea el partido que se tome no hay más libertad.[30]

Por un lado, (A) Rousseau supone que existe una voluntad general que es *anterior* a la deliberación democrática y que, por lo tanto, debe comandar precisamente dicha deliberación; es precisamente por eso que los ciudadanos que participan de la deliberación no deben preguntarse meramente si aprueban o no la moción, sino si la misma es o no conforme a la voluntad general. Como la decisión democrática es básicamente declarativa de una voluntad general preexistente, habría razones para impugnar toda decisión que se apartara de dicha voluntad general. Sin embargo, como es muy difícil conocer la voluntad general a menos que quienes participan de la deliberación alcancen una decisión unánime, es por eso que Rousseau también afirma que (B) la voluntad general en realidad es el *resultado* de la deliberación, ya que se expresa en el "cálculos de votos" de quienes participan en la deliberación en cuestión. Según esta posición, la decisión democrática no declara sino que constituye la voluntad general. Antes del pronunciamiento democrático es imposible conocer cuál es la decisión correcta.

Las posiciones declarativa y constitutiva de la decisión democrática tienen sus pros y sus contras. La tesis declarativa (A) pretende asegurarse de que la decisión democrática sea correcta, lo cual supone que contamos con un estándar de corrección anterior a la democracia que nos permite juzgarla. Pero entonces, si existen estándares de corrección que son anteriores a la decisión democrática, vale preguntarse cuál es el sentido mismo de la deliberación democrática: ¿para qué deliberar para alcanzar una verdad que conocemos de antemano, salvo quizá para expresarnos, o para pasar el tiempo?

De ahí que la tesis constitutiva (B) venga a suplir la deficiencia mayor de la tesis declarativa, en la medida en que sostiene que en lugar de ser redundante, la decisión democrática hace toda la diferencia ya que an-

30 Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1980, pp. 109-110, traducción modificada.

tes de que sea tomada precisamente no podemos saber lo que debemos hacer. Para emplear la terminología rousseauniana, según la tesis constitutiva, la voluntad general es la de la mayoría y la voluntad particular es la que perdió. El problema es que en tal caso es natural que surja la pregunta: ¿estamos dispuestos a hacer cualquier cosa que decida la mayoría, solamente porque lo decidió la mayoría? Después de todo, hay momentos en los cuales hasta los demócratas pueden llegar a ser una minoría, en la medida en que por democracia no entendamos solamente un conjunto de procedimientos sino además un contenido mínimo.[31]

La ley es la ley

La discusión sobre la relación inversamente proporcional que tiene la corrección de una decisión democrática con su capacidad de darnos *nuevas* razones para actuar nos recuerda que la república no solamente es una institución democrática, sino que como toda democracia exige ser autoritativa. Lo que debemos examinar ahora entonces es en qué consiste la autoridad que pretende tener la república.

A muy grandes rasgos podemos decir que existen dos grandes concepciones de la autoridad política. Según una primera concepción, que podemos denominar minimalista, la autoridad no hace una verdadera diferencia en el razonamiento de sus súbditos, ya que en última instancia la autoridad se limita a recordarnos nuestros deberes, i.e. deberes que tendríamos con independencia de la decisión autoritativa. En todo caso, la autoridad minimalista nos impone deberes solamente si no tenemos un juicio formado sobre los méritos del caso.[32]

Dado que en general la intervención de una autoridad minimalista no cambia nuestras razones para actuar sino que refuerza psicológi-

31 Véase Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, *op. cit.*, pp. 37, 36. Vamos a volver a este punto en el capítulo 6.

32 Véase Joseph Raz, “Authority and Justification”, en J. Raz (ed.), *Authority*, Nueva York, New York University Press, 1990, p. 126.

camente mediante un castigo lo que teníamos razón de hacer de todos modos con anterioridad a la directiva autoritativa, el minimalismo autoritativo es fácilmente compatible con el anarquismo. En efecto, el anarquismo seguramente estará de acuerdo en que, v.g., hasta el Estado está justificado en perseguir penalmente a los homicidas, ya que en ese caso el Estado no hace ninguna diferencia moral, sino que se limita a hacer cumplir los deberes morales que toda persona razonable tiene. Parafraseando al Martín Fierro, una autoridad minimalista más que autoridad es una amiga.

Hay una escena en la película "Loco por Mary" (1998), en la que el personaje interpretado por Ben Stiller (Ted) es interrogado por la autoridad policial, que ilustra claramente el minimalismo autoritativo. Ted cree que la razón del interrogatorio se debe a que él había levantado en la ruta a un autoestopista, sin tener idea de que en realidad se trataba de un homicida que había guardado restos humanos en el baúl. Es precisamente por eso que a Ted no le parece tan importante lo que había hecho ("el autoestopista me dijo que era ilegal. ¡Qué ironía! [...]. ¿Estoy en problemas?") y es tan graciosa la ira que produce en la policía sus respuestas en el interrogatorio ("¡Vos, hijo de perra! ¡Vas a freírte!").

El minimalismo autoritativo, entonces, se mueve cómodamente en áreas cuya conflictividad asintóticamente tiende a cero, como, v.g., la prohibición autoritativa del homicidio. En este caso, la decisión autoritativa y el juicio de sus súbditos están completamente de acuerdo ya que, como vimos, la autoridad minimalista se limita a motivar a los súbditos a hacer lo que tendrían razón de hacer con independencia de la decisión autoritativa. Después de todo, alguien puede verse tentado a cometer un homicidio, pero jamás podría reivindicarlo, precisamente porque absolutamente *todos*, incluyendo al homicida, estamos de acuerdo en que el homicidio es inmoral. Si alguien comete entonces una transgresión moral evidente como un homicidio, estamos en presencia de un *problema* moral, no de *controversia* moral alguna.[33]

33 Véanse Joshua Greene, *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, Nueva York, Penguin, 2013, p. 294; Arthur Ripstein, *Force and Freedom*, *op. cit.*, pp. 169-170.

De ahí que, en realidad, el minimalismo autoritativo no es sino la otra cara de la teoría simple del conflicto que viéramos al comienzo del capítulo 3, particularmente en su versión moral. Si no tuviéramos deficiencias motivadoras no habría diferencias entre nosotros y tampoco sería entonces necesaria la autoridad. Como dice *El Federalista*, "Si los hombres fueran ángeles, ningún gobierno sería necesario".[34] Es en este mismo sentido que los miembros de la Abadía de Thélème establecida por Gargantúa contaban con una única regla de acción, "Haz lo que tú quieras", ya que "tienen por naturaleza un instinto y aguijón que siempre les impulsa a prescindir del vicio y a acometer los hechos virtuosos".[35]

Es digno de ser destacado que el minimalismo autoritativo reúne a dos compañeros de ruta bastante extraños. Por un lado, el liberalismo clásico, el cual cree que existe un catálogo de derechos básicos tallado en piedra y que la única tarea de la autoridad pública es la de velar por tales derechos conforme a una respuesta correcta anterior al ejercicio de la autoridad. Por otro lado, el utilitarismo clásico, el cual cree que existe una maximización de la utilidad independiente de toda decisión autoritativa y es por eso que la autoridad pública nos puede ayudar a obtener dicha maximización. Tanto para el liberalismo cuanto para el utilitarismo clásicos, entonces, "si la gente supiera más, se preocupara más sobre las consideraciones morales aplicables independientemente de las instituciones, o fuera más equitativa en sus juicios sobre los particulares, las instituciones legales no serían requeridas en absoluto".[36]

Thomas Hobbes, precisamente, le atribuía al republicanismo una concepción típicamente minimalista de la autoridad, y es por eso que según él los grandes autores republicanos como "*Cicerón*, *Séneca*, *Plu-*

34 James Madison, Alexander Hamilton y John Jay, *The Federalist Papers*, ed. Isaac Kramnick, Harmondsworth, Penguin, 1987, pp. 319-320. Dicho sea de paso, *El Federalista* también sostiene que "la suposición de venalidad universal en la naturaleza humana no es menos un error en el razonamiento político que la suposición de rectitud universal" (*ibid.*., p. 431).

35 François Rabelais, *Gargantúa*, traducción de Juan Barja, Madrid, Akal, 1986, pp. 279-280.

36 Arthur Ripstein, *Force and Freedom*, *op. cit.*, pp. 8-9.

tarco", junto a "los sofistas, *Platón*, *Aristóteles*", eran "fautores de la anarquía griega y romana".[37] El punto de Hobbes es que los republicanos "o bien no obedecen, o bien obedecen según su propio juicio, esto es, se obedecen a sí mismos, no al Estado".[38] Ahora bien, el punto de Hobbes o bien es (a) tautológico, o bien (b) es erróneo. Es (a) tautológico porque en cierto sentido es absolutamente cierto que está en manos de los ciudadanos o de los súbditos en general obedecer o no a la autoridad. Hasta la autoridad de César depende de que sea reconocida por sus soldados, y no al revés. Por ejemplo, el poeta Lucano cuenta que "ante la voz amenazante y feroz" de César, su ejército "temblaba" como una "masa inerte", de tal forma que un "ejército tan grande le teme a una cabeza, a la que podría convertir en un ciudadano privado, como si [esta cabeza] imperara sobre las espadas mismas y moviera el acero [de la espada] contra la voluntad del soldado".[39]

O bien el punto de Hobbes sobre el republicanismo es (b) erróneo ya que la idea misma del *imperium* que acompaña a la magistratura republicana sugiere que el republicanismo está lejos de suscribir al minimalismo autoritativo. Según Cicerón, tal como hemos visto, "la libertad no reside más que en aquellas sociedades en que el *sumo poder* existe en el pueblo".[40] En efecto, sostiene Cicerón, "nada hay tan apropiado al derecho [...] como el poder del mando [*imperium*], sin el cual no puede sostenerse casa alguna, ni ciudad, ni pueblo, ni el género humano entero, ni la naturaleza, ni el mundo".[41] De ahí que la oposición republicana a la monarquía no se deba a consideraciones anarquistas. En realidad, a quienes "la potestad regia no les complugo

37 Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos*, *op. cit.*, p. 246. Sin embargo, Hobbes mismo reconoce, al menos implícitamente, que "los antiguos escritores políticos", entre los que se cuentan por supuesto los "fautores de la anarquía", estaban en contra de la anarquía al entenderla como la negación de la democracia (*ibid.*, p. 202).

38 *Ibid.*, pp. 343-344.

39 Lucano, *Farsalia*, traducción de Jesús Bartolomé Gómez, Madrid, Cátedra, 2003, p. 362, traducción modificada.

40 Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 31, énfasis agregado.

41 *Ibid.*, p. 217, traducción modificada.

no es que ellos no quisieron obedecer a nadie, sino que no quisieron obedecer siempre a uno".[42] En todo caso, nos recuerda Tito Livio, el establecimiento de la república puede ser contabilizado como "el origen de la libertad", "más porque el imperio consular fue hecho de un año que porque se disminuyese algo de la potestad real: todos sus derechos, todas sus insignias fueron mantenidas por los primeros cónsules; solo fueron cautos para que no pareciese duplicado el temor, en el caso de que ambos tuviesen las fasces".[43]

Estas consideraciones sugieren que el republicanismo se siente mucho más cerca de lo que podemos denominar la concepción maximalista de la autoridad que de la minimalista. Según el maximalismo autoritativo, A cree que B tiene autoridad respecto a Δ si A cree que tiene una razón para hacer lo que dice B acerca de Δ, simplemente *porque* es B quien lo dice, con independencia del juicio independiente que A tenga sobre Δ: "*El hecho de que una autoridad requiera la realización de una acción es una razón para su realización que no se ha de añadir a las otras razones relevantes cuando se evalúa qué hacer, sino que debe excluir y tomar el lugar de algunas de ellas*".[44]

Como se puede apreciar, la concepción maximalista sube la apuesta considerablemente ya que en lugar de presuponer un acuerdo entre

42 Cicerón, *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 217, traducción modificada. El cristianismo primitivo precisamente se mantuvo hostil al republicanismo debido al carácter público y por ende político de este último, i.e. debido a su énfasis en la necesidad de autoridad. De ahí la referencia que Arendt hace "al bien conocido antagonismo entre la cristiandad primitivo y la *res publica*, tan admirablemente resumido en la fórmula de Tertuliano: *nec ulla magis res aliena quam publica* ['ninguna cosa nos es más ajena que la pública']" (Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, p. 74). La única forma de republicanismo con tendencias anarquizantes es lo que Dan Edelstein llama el "republicanismo natural". Véase Dan Edelstein, *The Terror of Natural Rights. Republicanism, the Cult of Nature, and the French Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

43 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, ed. Maurilio Pérez González, Madrid, Akal, 1989, p. 153, traducción modificada.

44 Joseph Raz, "Authority and Justification", *op. cit.*, p. 124.

la autoridad y su(s) súbdito(s), por el contrario, cree que bien puede existir un desacuerdo genuino entre ambos, y es en razón precisamente de dicho desacuerdo que tiene sentido la idea misma de autoridad. En otras palabras, en lugar de motivarnos a o recordarnos hacer lo que deberíamos moralmente hacer de todos modos, la autoridad maximalista nos da *nuevas* razones para actuar que nos permiten resolver el desacuerdo. El sentido mismo de las autoridades es el de "prevenir el juicio individual sobre los méritos, y esto no se logrará si para establecer si la determinación autoritativa es vinculante los individuos tienen que confiar en su propio juicio sobre los méritos".[45]

A Montaigne, precisamente, le llamaba la atención lo que él denominaba "el fundamento místico" de la "autoridad" de las "leyes", i.e. el hecho de que se "mantienen en crédito no porque ellas sean justas, sino porque ellas son leyes. [...] Quien las obedece porque ellas son justas, no las obedece justamente como debe".[46] La extrañeza de Montaigne se debe a la opacidad que caracteriza al razonamiento institucional o normativo, a diferencia de la transparencia del razonamiento ordinario o valorativo. En efecto, cuando razonamos *valorativamente* acerca de X, toda nuestra atención se concentra en el contenido o las propiedades de X. Por ejemplo, decimos que un libro es bueno o tiene valor debido a que, v.g., está bien escrito, el tema es interesante, etc. El valor entonces del libro es "transparente" o "dependiente de contenido", ya que el valor se puede ver en el contenido mismo del libro.

En cambio, cuando razonamos *normativamente* sobre X, el valor de X queda opacado debido a que tiene lugar una "brecha normativa" entre dos preguntas diferentes:[47] (1) ¿es X valioso? y (2) ¿es X obli-

45 *Ibid.*, p. 126.

46 Michel de Montaigne, *Les Essais*, ed. de Jean Balsamo, Michel Magnien y Catherine Magnien-Simonin, París, Gallimard, 2007, p. 1119.

47 Sobre la terminología ("brecha normativa", "(in)dependiente de contenido", etc.), véanse Joseph Raz, *Between Authority and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 207-208; Herbert L. A. Hart, "Commands and Authoritative Reasons", en *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1982, pp. 254-255.

gatorio? Para ilustrar este último punto volvamos al ejemplo del libro. A pesar de que podría tratarse de un libro cuyo valor fuera nulo (porque está mal escrito, el tema es insignificante, etc.), sin embargo podríamos tener una razón para leerlo si fuera literalmente de lectura obligatoria debido a que forma parte del programa de una materia en alguna carrera universitaria. De ahí que incluso quien no tuviera razón *valorativa* alguna para leer un libro, sí tendría razones *normativas* para hacerlo en la medida en que reconociera la autoridad del programa y, por lo tanto, la obligatoriedad de la lectura del libro. Como se puede apreciar, la razón normativa que podemos tener para leer un libro es opaca o independiente de contenido, ya que no refleja necesariamente el escaso valor del libro. Lo mismo pasa con las leyes en general, las cuales son válidas u obligatorias a pesar de que no sean buenas o valiosas. Como explica el personaje representado por Robert De Niro en "Casino" (1995), Las Vegas funciona como un "lavaauto" normativo ya que "lava tus pecados": el juego, la misma actividad que está prohibida en el resto del país, está autorizada en Las Vegas y de hecho es la industria más importante del estado, sino la única.

Dado que usualmente razonamos en términos de valores, cuyo atractivo es transparente, la opacidad del razonamiento normativo quizá nos llame la atención. Sin embargo, nuestro razonamiento ordinario emplea el razonamiento normativo mucho más a menudo de lo que parece y no solamente cuando obedecemos al derecho. Tomemos, por ejemplo, el caso de las promesas. El mero hecho de que hemos prometido hacer algo es una razón para hacerlo. Habremos deliberado valorativamente antes de prometer algo, sopesando los pros y los contras de realizar o no la promesa, pero una vez que hemos hecho la promesa, la misma es una razón para actuar con independencia de las razones que nos llevaron a hacerla. El sentido mismo de hacer una promesa es proteger la acción prometida de un análisis posterior, excluyendo de ese modo razones que de otro modo serían relevantes para nosotros. Ante cualquier hesitación de nuestra parte al momento de cumplir con nuestra palabra, la persona destinataria de nuestra promesa solamente debería recordarnos "pero vos lo pro-

metiste" para mostrar la naturaleza autoritativa de las promesas.[48] Después de todo, como nos lo recuerda Hannah Arendt, Nietzsche creía que la capacidad de prometer era lo que separaba a los seres humanos de la vida puramente animal.[49] No es entonces el razonamiento normativo en sí el que nos puede resultar extraño, sino solamente aquel que proviene de cierta fuente particular, como es el caso de las instituciones políticas.

Cabe ahora preguntarse en qué caso el maximalismo autoritativo de las instituciones estaría justificado. En realidad, el maximalismo autoritativo no es sino la otra cara de la teoría compleja del conflicto que hemos visto en el capítulo 3. Dado que existen desacuerdos genuinos entre los ciudadanos, hace falta una instancia que tome partido por una de las opiniones en juego y dicha opinión debe prevalecer hasta tanto la autoridad vuelva a pronunciarse al respecto. Por ejemplo, ningún árbitro de fútbol tendría autoridad si sus decisiones dependieran del juicio de los jugadores sobre los méritos de dichas decisiones.

Ahora podemos entender mejor por qué la antinomia entre la virtud cívica y la autoridad es mucho más aparente que real. En realidad, el maximalismo autoritativo está especialmente dirigido a agentes cuya motivación y virtud son insospechables, y sin embargo necesitan de la autoridad para actuar en conjunto.[50] Por ejemplo,

48 Véase Joseph Raz, *Practical Reasons and Norms*, 2da. ed., Princeton, Princeton University Press, pp. 68-69. Como veremos en el capítulo 6, a pesar de que las razones autoritativas son razones opacas, podrían ser derrotadas en caso de que la república estuviera en riesgo.

49 Véase Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, p. 245.

50 Voltaire, precisamente, cree que "No es tan vergonzoso como se cree que una república tenga necesidad de mediadores; esto prueba, en verdad, que hay terquedad de ambas partes; pero también prueba que una y otra tienen mucho valor, muchas luces y una gran sagacidad para interpretar las leyes en sentidos diferentes; y entonces necesariamente convienen los mediadores para que aclaren las leyes controvertidas, para que las cambien si es preciso, y para que detengan cuanto sea posible las innovaciones" (Voltaire, "Ideas republicanas", en *La usurpación de los papas y otros escritos*, traducción de Rodolfo Antimoine, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2009, pp. 131-132).

como si se tratara de un episodio de *Astérix*, cuenta Suetonio que "es testimonio de con cuánta bravura luchaban [los soldados de César] que una vez debido a un combate que les había sido adverso en Durazzo exigieron insistentemente un castigo para ellos mismos, a tal punto que el general consideró que habían de ser consolados antes que castigados".[51] Queda claro que los soldados de César, al menos aquellos a los que se refería Suetonio, no necesitaban una autoridad que los motivara y/o que les recordara cuáles eran sus deberes, sino una autoridad que los ayudara a actuar en conjunto para alcanzar cierta meta colectiva.[52]

Como se puede apreciar, el maximalismo autoritativo es ideal para resolver problemas de coordinación, en los cuales *lo que* vamos a hacer es mucho más importante que *qué* es lo que vamos a hacer en particular, con tal de que todos hagamos lo mismo, (v.g., manejar por la izquierda o por la derecha). Pero el maximalismo también es indispensable para resolver conflictos políticos tales como las discusiones sobre el significado de la Constitución, las cuales no se resuelven mediante argumentaciones avasallantes, sino tomando la decisión de la autoridad como si fuera la interpretación correcta de la Constitución. En efecto, sería ingenuo creer que el sentido de la decisión autoritativa es el de "transformar la hasta ahora dudosa

---

Bodin, asimismo, cree que "aunque fuesen ángeles o nunca pudieran equivocarse, los sujetos tendrían siempre necesidad de la ley como de una luz para guiarse en las tinieblas de las acciones humanas" (Jean Bodin, *Los seis libros de la República*, selección y traducción de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1985, p. 301, traducción modificada).

51 Suetonio, *Vida de los Césares*, 3ra. ed., traducción de Vicente Picón, Madrid, Cátedra, 2004, p. 166.

52 El propio César creía algo similar acerca de Bruto: "Este joven no sabe lo que desea, pero lo que desea, lo desea vehementemente" (César, *Bruto*, VI.3.7-8 , en *Plutarchi vitae*, París, Ed. A. F. Didot, 1862, vol. II, p. 1176). Véase también Luciano Canfora, *Julio César: Un dictador democrático*, traducción de Xavier Garí de Barbará y Alida Ares, Barcelona, Ariel, 2000, p. 332. Cuenta la leyenda que luego de una función en sus últimas presentaciones en Buenos Aires, en la que aparentemente las cosas no habían salido tan bien, Ubaldo De Lío le dijo a Horacio Salgán: "qué mal tocamos, pero qué fuerte".

inconstitucionalidad en una inconstitucionalidad obvia de ahí en más para todo el mundo",[53] sino que las partes de un conflicto político deben obedecer la decisión autoritativa que lo resuelve a pesar de que una de las partes obviamente estará en desacuerdo con la decisión autoritativa. En efecto, en política "incluso sobre las cuestiones que creemos son las más importantes, una decisión común puede ser necesaria a pesar de la existencia de desacuerdo acerca de cuál deba ser esa decisión".[54]

Incluso miembros del partido anarquista, lo cual no es necesariamente una contradicción en sus términos, reconocen que algunas formas de dirección autoritativa no son necesariamente clasistas. En las propias palabras de Marx,

> en todos los trabajos en los que cooperan muchos individuos, se representa necesariamente la conexión [*Zusammenhang*] y la unidad del proceso en una voluntad comandante, y en funciones que no conciernen a los trabajos parciales, sino a la actividad completa del taller, como en el caso de un director de una orquesta. Este es un trabajo productivo, que debe ser ejecutado en todo modo de producción combinado.[55]

53 Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, 7ma. ed., Berlín, Duncker & Humblot, 1989, p. 46. Véase Jeremy Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 306.

54 Véase Jeremy Waldron, *op. cit.*, p. 161.

55 Karl Marx, *Das Kapital* III, cit. en Jon Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 401. Vale la pena recordar que ante la crítica de Bakunin contra la Primera Internacional debido a que la consideraba dictatorial, jerárquica y "autoritaria" (un neologismo acuñado en la Francia de Napoleón III), Friedrich Engels replicó que en ese momento la economía requería de modo creciente "la actividad combinada de individuos [...]. Pero quien dice actividad combinada, dice organización; ¿es entonces la organización posible sin la autoridad?" (Friedrich Engels, "Von der Autorität", en *Marx-Engels Werke*, Berlín, vol. XVIII, 1962, pp. 305-306, cit. en Horst Rabe, "Autorität", en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1974, vol. I, pp. 404-405).

Al igual que Marx, Cicerón utiliza una metáfora musical para explicar la articulación del conflicto y del orden en la república:

> como en la música de la lira o de las flautas, o en el canto vocal mismo se debe obtener un concento entre voces de sonidos distintos, que no pueden tolerar los oídos eruditos si es monótono o discrepante, y este concento acorde y armónico resulta de la concordia congruente en la dirección de las voces más disímiles, así del temple de los órdenes más elevados, más bajos y medios, como del acorde de los sonidos, la ciudad concierta el consenso con la dirección razonable de los sonidos más disímiles; y lo que los músicos llaman en el canto armonía, en la ciudad se llama concordia, el vínculo más fuerte y robusto de consistencia en toda la República.[56]

Una autoridad republicana, entonces, ciertamente debe hacer cumplir ciertas prohibiciones minimalistas, como cuando prohíbe penalmente la comisión de actos que violan derechos humanos básicos, pero además adopta una concepción maximalista para poder resolver genuinos desacuerdos políticos. Debemos ser conscientes, sin embargo, que la otra cara del maximalismo autoritativo es que no tendría sentido "tener autoridades a menos que sus determinaciones sean vinculantes incluso si fueran erróneas (aunque algunos errores pueden descalificarlas)".[57]

Por otro lado, en política a menudo no resulta fácil distinguir entre el error y una clara disonancia entre lo que uno considera que es la decisión correcta y la decisión autoritativa. Bodin, con mucha razón, sostiene que en "materia política, más que en ninguna otra cosa del mundo, la opinión no tiene menos, y bien a menudo tiene más, efecto que la verdad".[58] De ahí que muy a menudo la *persona* que expresa la

56 Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 83, traducción modificada.
57 Joseph Raz, "Authority and Justification", *op. cit.*, p. 126. En el capítulo 6 veremos cuándo pueden ser descalificadas las decisiones autoritativas.
58 Jean Bodin, *Los seis libros de la República*, *op. cit.*, p. 119, traducción modificada.

respuesta política correcta respecto a cierto valor es más importante que la corrección en sí misma de la respuesta ofrecida, debido a que existen ciertos plazos que cumplir dentro de los cuales las controversias tienen que ser resueltas y la decisión aplicada.[59] Quienes suponen que las deliberaciones democráticas pueden terminar con un acuerdo completo, ignoran que en toda discusión política genuina, la obtención de un acuerdo implica ciertos "restos disonantes" de la discusión en la forma de decepción, resentimiento, y los demás "subproductos de la pérdida política".[60] Para poder tener una política genuinamente democrática en la cual una pluralidad de visiones es tenida seriamente en cuenta y, por lo tanto, el acuerdo es siempre algo que debe ser logrado, todos debemos acostumbrarnos a perder de vez en cuando, a veces muy a menudo, y a esperar nuestro turno.[61]

Ciertamente, toda autoridad maximalista no solamente comete errores que debemos tolerar sino que siempre consagra o "juridifica" ciertos estados de cosas. En efecto, cuando se habla de expresiones tales como "Autoridad del derecho" o "Soberanía del derecho" lo que está en juego no es otra cosa que la "legitimación de un determinado *statu quo*, en cuya conservación obviamente tienen un interés todos aquellos cuyo poder político o beneficio económico se estabilizan con este derecho".[62] Sin embargo, para que nos podamos deshacer del maximalismo autoritativo y/o de la juridificación en general debemos

59 Véase Jeremy Waldron, "Legal and Political Philosophy", en Jules Coleman, Scott Shapiro y Kenneth Eimar Himma (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Legal Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 377, 376. Baldo de Ubaldi sostiene en este mismo sentido que "sin una persona, la razón y la justicia no pueden hacer nada [...]. De donde surge que, una vez puesta la controversia, sin un magistrado la justicia está enterrada" (cit. en Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, *op. cit.*, p. 142, n. 166).

60 Danielle S. Allen, *Talking to Strangers. Anxieties of Citizenship since Brown v. Board of Education*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004, p. 63.

61 Véase Joy Connolly, *The State of Speech. Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 60.

62 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, texto de 1932 con un prefacio y tres corolarios, Berlín, Duncker & Humblot, 1963, p. 66.

primero asegurarnos de que el minimalismo autoritativo que se debería proponer en su reemplazo fuera un régimen factible, i.e. deberíamos creer que la autoridad política debería limitarse a exigir conductas respecto de las cuales existiera unanimidad o acuerdo total. Y aunque fuera factible semejante estado de cosas, no por eso sería necesariamente deseable.

El gobierno de las leyes y el gobierno de los hombres

La posición maximalista que adopta el republicanismo con respecto a la autoridad se debe en gran parte no solamente a la necesidad de resolver conflictos políticos, sino además a que la autoridad en una república le corresponde a la ley democráticamente sancionada, lo cual implica que la ley proviene de un debate y es aplicada institucionalmente. En efecto, en una república la autoridad de las personas se debe en última instancia a que ocupan cierta posición en una institución. Como se puede apreciar, ni las cualidades de la persona ni sus conocimientos son los que cuentan en este caso, sino solamente su afiliación institucional. A diferencia de la autoridad personal, la institucional se prolonga en el tiempo gracias a su carácter impersonal. Y a diferencia de la autoridad epistémica, las decisiones institucionales no son obedecidas porque sean correctas, ortodoxas o canónicas, sino que en todo caso son correctas, ortodoxas o canónicas porque son institucionales.[63]

El énfasis institucionalista del republicanismo, como es bien sabido, se debe a que es un enemigo declarado del personalismo político. Como sostiene Tito Livio, una vez "libre el pueblo romano", "sus ma-

63 Sin embargo, si todo sale bien, se supone que quienes ocupan los cargos institucionales en una república son virtuosos además, por lo cual, si bien sus decisiones no serán obligatorias *porque* son correctas, es muy probable que sus decisiones, además de obligatorias, sean correctas de todos modos.

gistrados eran anuales y el imperio de las leyes más poderoso que el de los hombres".[64] Por el contrario, a pesar de que compartía el consulado con Bíbulo, César "administró solo y a su arbitrio todos los asuntos en la república, de forma que muchos ciudadanos, cuando firmaban algo para testificar en plan de broma, escribían 'que no se había hecho en el consulado de César y Bíbulo', sino 'en el consulado de Julio y César', anteponiendo dos veces la misma persona con el nombre y el sobrenombre".[65] De ahí que, tal como vimos en el capítulo anterior, en ocasión de los "triunfos" celebrados en Roma en honor de los generales victoriosos, un esclavo sostenía una corona de laureles sobre la cabeza del *triumphator* mientras le susurraba al oído: "mira hacia atrás y recuerda que eres solamente un ser humano".[66]

La nomofilia republicana quizás alcanzó su apogeo durante el siglo XIX, época en la cual la legalidad llegó a ser considerada la última expresión de la racionalidad y, por lo tanto, superior incluso a la legitimidad. Jules Michelet, por ejemplo, "festeja la ley en escritos panegíricos como la expresión de la civilización frente a la barbarie (rusa), como superación de la época del dominio del padre, de la *paternidad* [...]. La ley, eso es el gobierno de los hombres a través de sí mismos [...]. *¡No más padres!*".[67] La pregunta, sin embargo, es ¿por qué Michelet se siente tan entusiasmado por el gobierno de la ley, cuando él mismo sabe que, en el fondo, se trata de un gobierno de seres humanos por seres humanos? Quienes invocan al "derecho natural o racional [...] contrapuesto al *statu quo*", seguramente son conscientes de que la autoridad de este discurso normativo significa políticamente en realidad "la autoridad o soberanía de seres humanos [...], que pueden referirse a este derecho más alto y deciden sobre cuál

64 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 152.

65 Suetonio, *Vidas de los Césares*, *op. cit.*, p. 140.

66 Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, *op. cit.*, p. 496. Séneca, en uno de sus momentos más serviles, defendía la tesis contraria haciendo referencia a Nerón: "tú eres el alma de la república, y ésta es tu cuerpo" (*ibid.*., p. 215).

67 Carl Schmitt, "Das Problem der Legalität", en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, 4ta. ed. Berlín, Duncker & Humblot, 2003, p. 449.

es su contenido y cómo y por quién debe ser aplicado".[68] En efecto, "en la realidad concreta de la existencia política no gobierna orden abstracto alguno o serie alguna de normas, sino siempre solo seres humanos concretos o asociaciones [...], de tal forma que también aquí, visto políticamente, la 'autoridad' de la moral, del derecho, de la economía y de la 'norma' tiene siempre solo un sentido político concreto".[69]

Nuestras dudas acerca de la confianza ciega del republicanismo en la ley y en las instituciones en general no se deben necesariamente a que la gente sea mala y murmura, como dice el tango, y a que por lo tanto los gobernantes emplearán las instituciones al servicio de su interés privado,[70] sino a que incluso si quienes ocuparan los cargos

68 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, *op. cit.*, p. 66.

69 *Ibid.*, p. 72. Un buen ejemplo de la dependencia de las reglas respecto de quienes las hacen es el caso de la cavatina "Se vuol ballare", que Fígaro (en *Las Bodas de Fígaro* de Mozart) le dirige al (ausente) Conde Almaviva. En ella, Fígaro sostiene que quien entienda que la sociedad es una danza y decida cuál es el baile que debe practicar la sociedad está a cargo de dicha sociedad. De ahí que, dado que el Conde quiere hacer bailar a los demás, Fígaro va a decidir cuál es la música a seguir. Fígaro imagina una situación tal en la que un minué aristocrático le hace sentir al Conde una falsa seguridad para luego ser sacudido por una voltereta y forzado a dar saltos bastante indignos antes de ser barrido por una contradanza burguesa, en la cual Fígaro siempre va a arrasar (véase Nicholas Till, *Mozart and the Enlightenment*, London, Faber and Faber, 1992, pp. 180-181). Reveladoramente, a Sigmund Freud esta cavatina le parecía ser un epítome de la rebelión y por eso se la cantaba a sí mismo en la plataforma de la estación de tren en Viena para expresar sus sentimientos de rebeldía para con los personajes oficiales que obtenían compartimentos en el tren mediante sobornos (véase Brigid Brophy, *Mozart the Dramatist*, rev. ed., Londres, Libris, 1988, p. 112). Sin embargo, la libertad a la que aspira Fígaro no es la republicana, la cual supone que la ley es independiente de los caprichos personales, sean burgueses o aristocráticos, ya que consiste antes bien en la interferencia arbitraria en la vida del Conde. Fígaro solamente hace que cambie de manos quién realiza la interferencia, pero no cambia la naturaleza de la interferencia.

70 Aristóteles precisamente sostiene que ciertos hombres son tan malvados que no pueden ser magistrados, ya que "necesitan ser vigilados más que lo que son capaces de vigilar a otros" (Aristóteles, *Política*, traducción de Gabriel Livov, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2015, p. 417). Eckart

fueran virtuosos —tal como lo exige el republicanismo—, sin embargo las leyes no se aplican solas o automáticamente, sino que a menudo requieren ser interpretadas, lo cual hace que el juicio de la persona que ocupa el cargo sea decisivo.

Lucien Laberthonnière, en cambio, adopta una posición mucho más realista al sostener que "la máxima: es la ley, en el fondo no difiere en nada de la máxima: es la guerra".[71] En efecto, los que creen, como lo hace Kant, que "inclusive la absurdidad más grande no puede en absoluto operar mucho tiempo sin alguna clase de ley",[72] o que hay método en la locura como dice Polonio en *Hamlet*, no nos proveen exactamente de una defensa de la ley en sí misma. Después de todo, hasta la mafia tiene sus propias reglas e instituciones.[73]

Algunos filósofos del derecho creen que la idea misma de ley tiene incorporada cierta moralidad. Por ejemplo, Hegel cree que existe una conexión necesaria entre la legalidad y la libertad, y es por eso que sostiene que "el despotismo significa en general la condición de la falta de ley (*Gesetzlosigkeit*), donde la voluntad particular como tal, sea ahora de un monarca o de un pueblo (*ochlocracia*), vale como ley o antes bien en lugar de la ley".[74] Lon Fuller, quizá sin saberlo, desarrolló

Schütrumpf (*Aristoteles Politik III*, Berlín, Akademie Verlag, 1996, p. 661) hace referencia a las *Sátiras* de Juvenal, VI.347: "Pero ¿quién custodia a los mismos custodios?". Véase también John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 324.

71 Lucien Laberthonnière, *Sicut ministrator. Critique de la notion de souveraineté de la loi*, cit. en Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, *op. cit.*, p. 440.

72 Immanuel Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, cit. en Bryan Garsten, *Saving Persuasion*, *op. cit.*, p. 89.

73 Eso es exactamente lo que Neil Dellacroce (subjefe de la familia Gambino), interpretado por Anthony Quinn, le recuerda amenazadoramente a John Gotti, interpretado por Armand Assante, precisamente en el telefilm "John Gotti" (1996), dirigido por Robert Harmon: "tú rompes las reglas y toda esta maldita Cosa Nostra se resquebraja y se derrumba. Tú no rompes jamás las reglas. ¿Capisce?".

74 G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 443.

esta idea hegeliana al defender la existencia de una moralidad interna del derecho. Dicha moralidad es interna ya que no proviene de los fines que persigue el derecho ni de su contenido. La idea es que "hay algo acerca de la *forma* del derecho, cuando se mantiene en una condición apropiada, que opera contra su uso para la persecución de metas inmorales".[75] Fuller sostiene que la forma de todo derecho que se precie de ser tal está constituida por ocho principios: generalidad, promulgación, claridad, falta de contradicción y de imposibilidad, constancia a través del tiempo, irretroactividad, y el requerimiento de congruencia entre la acción oficial y la regla declarada.[76] Estos principios, por definición, constituyen cierta clase de agencia libre por parte de los súbditos del derecho.

Quizás el típico caso para poner a prueba en nuestra época la tesis de la moralidad interna del derecho es el del nazismo. En efecto, a pesar de lo que se suele creer, los nazis no manejaron la así llamada "cuestión judía" uniformemente. A la luz del horrendo desarrollo de esta pesadilla, comprensiblemente solemos entender el régimen nazi como un todo, en la forma del Behemoth, i.e. lo opuesto del Leviatán, en términos de "un no-Estado, una situación de ilegalidad, desorden y anarquía".[77] Sin embargo, es obviamente imposible cometer un genocidio desordenadamente o sin planificación y dirección. De ahí que la frase del General Perón, "la organización vence al tiempo", sea correcta, pero no por eso merece nuestra aprobación. Todo depende de qué se hace con la organización.

Precisamente, Lon Fuller distingue entre el derecho y lo que él llama dirección o control gerencial (*managerial*), el cual es cualquier cosa menos desorden o anarquía. Fuller explica que la confusión entre el

75 Kristen Rundle, *Forms Liberate. Reclaiming the Jurisprudence of Lon L. Fuller*, Oxford, Hart Publishing, 2013, p. 60, quien desarrolla la tesis de Fuller.

76 *Ibid.*, p. 2, n. 1.

77 Franz Neumann, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*, Nueva York, Harper & Row, 1944, p. xii, cit. en John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 285.

derecho y el control "managerial" deriva del hecho de que "ambos involucran la dirección y el control de la actividad humana" e "implican subordinación a la autoridad". Pero mientras que "las directivas emitidas en un contexto managerial son *aplicadas* por el subordinado para servir un propósito establecido por su superior", "el ciudadano que cumple con el derecho, [...] no aplica reglas legales para servir fines específicos establecidos por el legislador, sino que antes bien las *sigue* en la conducta de sus propios asuntos". Además, mientras que "las directivas de un sistema managerial regulan primariamente las relaciones entre los subordinados y su superior y solo colateralmente las relaciones del subordinado con terceras personas", "las reglas de un sistema legal, [...] normalmente sirven el propósito primario de establecer las relaciones de los ciudadanos con otros ciudadanos y solo de manera colateral sus relaciones con la sede de la autoridad de la cual proceden las reglas".[78] En la terminología de Fuller, mientras que los que están bajo control managerial son básicamente súbditos, los que están subordinados al derecho son esencialmente agentes.

Esta distinción nos permite entender por qué el nazismo, "al menos hasta que las SS asumieron jurisdicción primaria sobre los asuntos judíos", no dejó de tener un programa legal al respecto. En efecto, en sus comienzos el nazi "era un sistema, [...] en el cual persistía una medida general de congruencia entre la acción oficial y la regla declarada, que es crucial para la idea misma de gobierno a través del derecho". De este modo, al funcionar a través de la acción oficial mediada por reglas, "este sistema necesariamente reconoció y dependía de las capacidades de los súbditos para autodirección, y, al hacerlo, le concedió a estos súbditos un cierto espacio para maniobrar dentro de un orden social de otro modo opresivo". Por estas razones podemos "prestarle el título de 'derecho' a la fase temprana del programa legislativo nazi contra los judíos".[79]

78 Lon Fuller, *The Morality of Law*, 2da. ed., New Haven, Yale University Press, 1969, pp. 207-208.

79 Kristen Rundle, "The Impossibility of an Exterminatory Legality: Law and the Holocaust", en *University of Toronto Law Journal*, 59, 2009, p. 89.

Ahora bien, el nazismo dejó de tratar jurídicamente la así llamada "cuestión judía" para aplicarle un verdadero control managerial —por no hablar literalmente de la jaula de hierro de Weber— solamente "a partir de aproximadamente la Noche de los Cristales Rotos".[80] Una vez instituidos los eufemísticamente llamados "campos de concentración", la única agencia que les quedaba a quienes fueron encerrados en ellos es vívidamente ilustrada por el Coronel "Campo de Concentración" Ehrhardt en la película de Ernst Lubitsch "Ser o no Ser" (1942), cuando contesta al ser preguntado sobre los campos de concentración alemanes en Polonia: "Nosotros hacemos la concentración y los polacos hacen el camping".[81] De ahí que "en la medida en que el gobierno nazi estuvo estructurado por las restricciones y condiciones que constituyen la legalidad, la vida era cualitativamente mejor que la vida sin ley, de arbitrariedad y terror que siguió".[82] De este modo, fueron los nazis mismos quienes, a su modo, le prestaron homenaje a la moralidad interna del derecho al haber decidido no tomar el camino legal para poner en práctica su monstruoso proyecto, ya que la moralidad interna del derecho basada en principios y la subyacente agencia por parte de los súbditos legales eran claramente un obstáculo para su programa de exterminio.[83]

Como se puede apreciar muy fácilmente, sin embargo, aunque la moralidad interna del derecho impide que un genocidio pueda ser cometido jurídicamente, eso no obsta a que el derecho pueda ser destinado a usos morales y políticos atroces, aunque no tanto como un genocidio, y los nazis lo sabían perfectamente. En primer lugar, su acceso al poder durante la República de Weimar es un triste recorda-

80 Kristen Rundle, "The Impossibility of an Exterminatory Legality", *op. cit.*, pp. 86-87.

81 Fue Slavoj Žižek quien me recordó esta escena en "Are we in a war? Do we have an enemy?", en *The London Review of Books*, 3, 2002.

82 Kristen Rundle, "The Impossibility of an Exterminatory Legality", *op. cit.*, p. 122.

83 La película "Conspiracy" (2001), dirigida por Frank Pierson, con, entre otros, Kenneth Branagh, Stanley Tucci y Colin Firth, versa exactamente sobre esta cuestión.

torio de que la legalidad puede abrir las puertas del Estado a un partido dispuesto a cerrarlas detrás de sí mismo y eventualmente deshacerse de la legalidad misma.[84] En segundo lugar, no hace falta recordar que el derecho nazi tampoco fue ajeno al terror legal. Por ejemplo, solamente en 1943, 5336 acusados recibieron la pena de muerte por el delito de traición en casos juzgados por el *Volksgerichtshof* o "Tribunal del Pueblo", muy poco después de que Hitler criticara el poder judicial por haber dictado sentencias demasiado leves y formales. De este modo, la Alemania nazi no era un Estado puramente "anómico" o ilegal sino que se sirvió de un sistema legal ágil y brutal para lidiar con un número significativo de quienes eran considerados enemigos.[85]

Además, la tesis de la moralidad interna del derecho parece tener un alcance histórico limitado. En efecto, los sistemas jurídicos preestatales eran bastantes generosos en términos del reconocimiento del derecho a la violencia, tal como lo revela la legalidad de la institución medieval de la "contienda", que todavía se puede apreciar como un atavismo en la trama estatal de *Romeo y Julieta*. Esta "contienda" ciertamente violenta no solamente era compatible con la noción de paz,

84 Irónicamente, fue Carl Schmitt quien en el verano de 1932 en su obra *Legalidad y legitimidad*, no mucho tiempo antes de afiliarse al partido Nazi, advirtiera sobre el peligro de la legalidad democrática. Véase Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, Berlín, Duncker & Humblot, 1932, pp. 64, 71. Incluso en su época nazi, Carl Schmitt criticaba la neutralidad axiológica del constitucionalismo liberal de su época, la cual suponía que cualquier cosa que proviniera de una decisión mayoritaria según el procedimiento estipulado, era por lo tanto constitucional o democrática. Semejante creencia equivalía, según Schmitt, a creer que la constitución era la Carta Magna del traidor a la patria. Véase Carl Schmitt, "Der Führer schützt das Recht", en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, 3ra. ed., Berlín, Duncker & Humblot, 1994, p. 228. Eric Voegelin también cree que una declaración de derechos no puede ser un pacto suicida. Véase Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952, p. 144. Vamos a volver a este punto en el capítulo 6.

85 Véase Dan Edelstein, *The Terror of Natural Right*, *op. cit.*, pp. 268-269, en donde se puede encontrar una muy interesante comparación entre las experiencias jacobina, soviética y nazi del terror legal.

al menos tal como era entendida por el derecho positivo, sino que en la medida en que respetara ciertos requisitos formales en términos de declaración, procedimiento, prohibición de ciertas clases y blancos de violencia, incluso podía lograr la reconciliación de las partes. Por lo demás, el derecho premoderno no tenía dificultades en distinguir por un lado una concepción de paz que incluía a la contienda, en oposición a la criminalidad o bandidaje.[86]

No hace falta insistir en que durante siglos los cazadores de esclavos no solo se salían con la suya sino que eran autorizados por el derecho y su actividad sostenida por los tribunales. Lo mismo se aplicaba, por supuesto, a los dueños de esclavos. Para dar otra muestra, podríamos recordar la institución típicamente espartana del eforato, el cual no solo mantenía a raya la monarquía dual sino que en su primer orden del día al comenzar su mandato los éforos proclamaban a todos los espartanos que debían "afeitarse el bigote y obedecer las leyes", siendo su segunda proclama una declaración de guerra a los helotas, los cautivos subyugados y explotados por los ciudadanos espartanos.[87]

Dualismo constitucional

A esta altura, convendría enfatizar que la confianza republicana en las instituciones no se debe a cierta moralidad interna constitutiva de estas últimas —hasta el nazismo tenía rasgos institucionales—, sino a lo que se suele llamar dualismo constitucional, entre lo que se suele designar como democracia y república. Para comprender este dualismo quizá sea útil recordar la distinción hecha por Wilhelm von Humboldt

86 Véase, v.g., Ellen Kennedy, *Constitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*, Durham, Duke University Press, 2004, p. 29.

87 De este modo, los helotas quedaban bajo ley marcial y esto absolvía a los espartanos de toda mancha de sangre para el caso de que creyeran necesario matar un helota. Véase, v.g., Paul Cartledge, *The Spartans*, Nueva York, Nueva York, Vintage, 2004, pp. 72-73.

entre lo que él consideraba eran las dos cuestiones fundamentales de la política: (a) ¿*Quién* gobierna? y (b) ¿sobre *qué* áreas es ejercido el gobierno? La primera cuestión abarca la *vexata quaestio* acerca de si el gobierno debe estar en manos de una monarquía o de una asamblea democrática, para expresar el debate en los términos más usuales, aunque hace tiempo que esta cuestión perdió gran parte de su interés, ya que la legitimidad democrática no suele ser cuestionada, al menos en público. La segunda cuestión abarca la discusión acerca de si existe algún área, del tipo que fuera, de la que deba quedar excluida la acción gubernamental.

Para algunos, que podríamos denominar como "populistas", para que una sociedad sea políticamente libre sería más que suficiente que el gobierno estuviera en las manos correctas. Por definición, dado que se trata de las manos correctas, semejante gobierno no necesitaría control alguno, por lo cual la segunda cuestión acerca de cuál debe ser el alcance del gobierno es completamente accesoria e irrelevante siempre y cuando la primera cuestión haya sido debidamente tratada, i.e. si gobierna quien debe gobernar. En realidad, según esta posición, la preocupación misma por controlar al gobierno solamente podría ser explicada debido a la existencia de intereses sectoriales antipopulares. Solamente alguien que tuviera algo que ocultar podría oponerse al poder público.[88]

Ahora bien, esta preocupación que suele ser considerada liberal acompaña al republicanismo desde sus orígenes. En efecto, aunque hemos visto que el republicanismo defiende una concepción maximalista de la autoridad política, no por eso cree que no debe ser controlada. El republicanismo no solamente se preocupa porque las disposiciones jurídicas sean el resultado de una deliberación por parte de los interesados,[89] sea en el Senado o en los *contiones* antes de la reunión de los comicios legislativos, sino que además el republicanismo

88 Véase Raymond Geuss, *History and Illusion in Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 91-93.

89 La idea misma de "consenso jurídico" incluido en la noción ciceroniana de república tiene cierto matiz de elección informada, producto de una

siempre se preocupa, por ejemplo, por impedir que los magistrados se perpetúen en los cargos.

Al respecto, es muy revelador el siguiente pasaje en el que Tito Livio narra lo que el dictador Emilio Mamercino sostuvo ante la asamblea legislativa: "la protección de la libertad del pueblo romano era máxima si las magistraturas importantes no eran duraderas y se prescribía la limitación de duración a las [magistraturas a las] que no se pudiese imponer la limitación de su poder normativo [*iuris*]". De hecho, "para que no hubiese sido nombrado inútilmente", ya que los veyos finalmente habían desistido de la guerra que había ocasionado su designación, "deseando hacer en la paz alguna obra que recordarse su dictadura", Emilio Mamercino dispuso "disminuir la censura, sea porque considerase que su poder era excesivo, sea porque estuviese molesto no tanto con la magnitud del cargo como con su larga duración". Como se puede apreciar, hasta un dictador de la república sostenía que mientras que "las demás magistraturas eran anuales", "la censura era quinquenal"; por lo tanto "era grave vivir obnoxios bajo los mismos [gobernantes] una gran parte de la vida durante tantos años". Por lo tanto, él "propondría una ley para que la censura no durase más de año y medio. Al día siguiente, promulgó la ley por un consenso ingente del pueblo y dijo: 'Quirites, para que por los hechos mismos sepáis hasta qué punto no me complacen las magistraturas duraderas, abdico de la dictadura'".[90] Cicerón también había propuesto como ley que "Na-

---

deliberación entre opiniones fundadas. Véase Hannah Arendt, *On Revolution*, Londres, Penguin, 2006, p. 66.

90 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, pp. 390-391, traducción modificada. Sobre la censura, véase nuestro capítulo 2; sobre la dictadura, véase nuestro capítulo 6. Vale la pena agregar que Tito Livio acota que "los censores, soportando a duras penas a Mamerco porque había disminuido una magistratura del pueblo romano [precisamente la censura], lo excluyeron de su tribu y aumentaron por ocho sus impuestos. Dicen que personalmente sobrellevó estas medidas con grandeza de ánimo, pensando en la causa de la ignominia más que en la ignominia en sí". No sabemos si fue la primera vez, pero definitivamente no fue la última en la que se utiliza el cobro de impuestos con fines políticos.

die trate de desempeñar la misma magistratura sino después de un intervalo de diez años".[91]

Por lo demás, pensadores tan distintos como Maquiavelo y Rawls coinciden en que el diseño institucional ideal para una comunidad política libre consiste en una constitución republicana basada en una legislatura bicameral.[92] Según Maquiavelo, el sistema bicameral permite que el desacuerdo entre los *grandi* o aristócratas y el pueblo trabaje para el interés general tal como sucedió en la Roma republicana. Mientras que los nobles tenían el control del Senado, los tribunos de la plebe "además de darle su parte a la administración popular [en el Gobierno], fueron constituidos para ser guardianes de la libertad romana".[93] Los dos grupos, representando intereses contrapuestos, mantuvieron de este modo una celosa guardia el uno sobre el otro, asegurando de este modo que ninguno fuera capaz de promover su propia política legislativa por su cuenta. Después de todo, eso es exactamente lo que sugiere la fórmula oficial *senatus populusque Romanus*: el gobierno de la república consiste en que la *potestas* está en el pueblo y la *auctoritas* en el Senado.

Hablando de *potestas* y de *auctoritas*, el dualismo no solamente se refiere a la separación de los poderes, sino a una clara distinción entre el poder y el derecho, para usar la terminología arendtiana. En efecto, Arendt infiere de esta distinción entre el Senado y el pueblo, o entre el derecho (o política ordinaria) y el poder (política extraordinaria), una serie de lecciones para las repúblicas modernas. Por ejemplo, "la deificación del pueblo en la Revolución Francesa fue la consecuencia inevitable del intento de derivar tanto el derecho como el poder de la misma fuente".[94] En cambio, la Revolución Norteamericana siguió el modelo

91 Cicerón, *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 221.

92 Quentin Skinner, *Visions of Politics II: Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 179. Polibio ya había detectado cierta "separación de los poderes" en Roma, o si se quiere cierto "control mutuo" entre los poderes. Véase Polibio, *Historias*, VI.

93 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, I.4, cit. en Quentin Skinner, *Visions of Politics II: Renaissance Virtues*, *op. cit.*, p. 179.

94 Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*, p. 175.

romano y su modelo dualista de la política, aunque con una modificación, i.e. "un cambio de la ubicación de la autoridad desde el Senado (romano) a la rama judicial del Gobierno".[95] En efecto, el poder judicial es entendido como una institución sin fuerza ni voluntad, solamente provista de juicio. Su propia autoridad lo hace incapaz de tener poder.[96] La consecuencia es que "la verdadera sede de la autoridad en la República Norteamericana es la Corte Suprema", autoridad que se traduce en una suerte de poder constituyente constante.[97] La creación misma del control judicial de constitucionalidad se debe a que la Constitución es entendida como la expresión de la voluntad del pueblo, de tal forma que cada vez que una decisión política es declarada inconstitucional se afirma la prioridad de la voluntad soberana del pueblo por sobre los demás poderes del Estado, hasta tanto el pueblo se exprese de otro modo.[98]

El dualismo constitucional supone que no toda decisión por el mero hecho de ser mayoritaria es por lo tanto correcta o democrática, a menos que entendamos por democracia nada más que una forma de gobierno en la cual simplemente decide la mayoría: [99] del mero hecho que una disposición cuente con el apoyo de la mayoría no se sigue necesariamente que la decisión sea republicana o constitucional sin más. De otro modo, toda disposición legal, por el mero hecho de

95 Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*, p. 191. Más adelante, Arendt lamenta que luego de su independencia los Estados Unidos hayan perdido su carácter revolucionario y republicano, y que la noción de libertad se haya restringido a la libertad de empresa. Véase, v.g., *On Revolution*, *op. cit.*, p. 209.

96 *Ibid.*, p. 192.

97 *Ibid.*. En la terminología de Carl Schmitt, Estados Unidos es un Estado "jurisdiccional", en el cual los jueces tienen la última palabra, merced al control judicial de constitucionalidad. Véase Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, *op. cit.*, pp. 8-9, 12-13.

98 Véanse Bryan Garsten, *Saving Persuasion*, *op. cit.*, p. 208; Bruce Ackerman, "Neo-Federalism?", en Jon Elster y Rune Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 162-164.

99 Ese es precisamente el punto de Abdiel cuando enfrenta a Satán en *El paraíso perdido*: "ahora aprende muy tarde / Cómo pocos, a veces, pueden saber, cuando miles yerran" (John Milton, *El paraíso perdido*, traducción de Esteban Pujals, Madrid, Cátedra, 1986, p. 266, traducción modificada).

ser tal, debería ser considerada constitucional. Ciertamente, el punto no es que toda disposición democrática debe ser convalidada o ratificada para ser obligatoria, sino que no hay que descartar situaciones en las cuales una disposición, por democrática que fuera, es inconstitucional ya que afecta a la libertad de los ciudadanos entendida como no dominación.

En rigor de verdad, ni siquiera los creadores de la idea y de la práctica misma de la democracia creyeron que toda decisión mayoritaria o de origen democrático era en sí misma democrática simplemente por su origen. Por el contrario, la institución de la *graphē paranomōn* muestra exactamente lo contario. Se trataba de una acción legal que podía ser interpuesta por cualquier ciudadano mediante el juramento de que una decisión particular (o decreto) de la asamblea era inconstitucional o literalmente "contrario a las leyes" (*paranomōn*). La acción podía ser interpuesta antes, durante o después de la aprobación de la decisión por la asamblea. La inconstitucionalidad en cuestión podía ser formal o material, o deberse a que la decisión simplemente era perjudicial para los intereses del pueblo. La acusación era presentada ante un tribunal popular compuesto por más de quinientos jurados. En caso de ser declarada inconstitucional, quien había propuesto la moción era condenado típicamente con una multa, que podía ser nominal pero que podía llegar a convertirse en la pérdida de la ciudadanía (*atimia*).[100] Se trataba de una defensa contra los demagogos, quienes literalmente guiaban al *dēmos* pero por un camino que era contrario al de los intereses del *dēmos*.

En resumen, solamente quienes creen que la sola legalidad es suficiente en todos los casos para guiar nuestras acciones pueden dudar del razonamiento constitucional o del control de constitucionalidad. Los demás no pueden dudar acerca del razonamiento constitucional, sino acerca de quién debe ejercerlo (todos los tribunales, una Corte Constitucional, etc.).

100 Véase Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, traducción del danés de J. A. Crook, Blackwell, Oxford, 1991, p. 206.

Derecho natural: ni derecho ni natural

La articulación del republicanismo con el iusnaturalismo debe ser entendida a la luz del dualismo constitucional. En efecto, Cicerón no solamente exige que obedezcamos a los magistrados sino también que sus decisiones o "*imperia* sean justos", esto es, conformes con el *ius*.[101] Precisamente por eso, Cicerón sostiene que el "rector" o líder republicano tiene que dedicarse al conocimiento de "los derechos y de las leyes" (*iuri et legibus*), amén de ser "expertísimo en el sumo derecho [natural], sin el cual nadie puede ser justo".[102] En el contexto mismo de los "principios jurídicos" (*iuris principia*), Cicerón define la ley (*lex*) de un modo bastante exigente como "la suma razón, ínsita en la naturaleza, que ordena las acciones que hemos de realizar y prohíbe las contrarias".[103] Es a esta ley a la que parece referirse Cicerón cuando sostiene que existe "una ley verdadera y es la recta razón, conforme con la naturaleza, difusa para todos, constante, sempiterna, que ordenando llama al deber, e impide el mal con sus prohibiciones".[104]

Esta concepción bastante exigente de ley le permite a Cicerón decir que "aquellos que hayan prescrito a los pueblos disposiciones perniciosas e injustas, habiendo obrado en contra de lo que han prometido o declarado solemnemente, sancionaron cualquier cosa antes que leyes",[105] y que "aquellas numerosas prescripciones perniciosas y pestíferas que han sido aprobadas por los pueblos" difícilmente merezcan "el nombre de leyes más que los acuerdos sancionados por una banda de ladrones". En efecto, así "como no pueden llamarse verdaderamente principios de los médicos las recetas mortíferas que den como saludables hombres ignorantes e inexpertos, así tampoco es ley para un pueblo la que le es perniciosa, sea cual sea su forma, y aunque el pueblo la aceptara".[106] De hecho, "si los

101 Cicerón, *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 218, traducción modificada.
102 Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 120, traducción modificada.
103 Cicerón, *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 151, traducción modificada.
104 Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 101, traducción modificada.
105 Cicerón, *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 181, traducción modificada.
106 *Ibid.*, p. 182, traducción modificada.

derechos [*iura*] estuvieran constituidos por lo que fuera ordenado por los pueblos, por los decretos de los príncipes, por las sentencias de los jueces, existiría un derecho a robar, adulterar, falsificar testamentos, si fueran aprobados por los sufragios y las resoluciones de la multitud".[107] Sería "en verdad estultísimo estimar que son todas justas las disposiciones de las instituciones y las leyes de los pueblos", aún en el caso de que se tratara de "leyes de los tiranos": "si aquellos treinta hubiesen querido imponer leyes a Atenas, y si todos los atenienses se deleitaran con las leyes tiránicas, ¿iban a ser tenidas por eso aquellas leyes como justas?".[108]

Ahora bien, el sentido jurídico-político del iusnaturalismo ciceroniano es claro:

> Esta ley [natural] no está permitido invalidarla, ni es lícito derogarla parcialmente ni se puede derogarla en su totalidad, en verdad ni el Senado ni el pueblo pueden absolvernos de ella, ni se ha de buscar algún otro que la explique o la interprete, ni será una ley en Roma, otra en Atenas, una ahora, otras después, sino que una ley única, sempiterna e inmutable contendrá en todo tiempo a todas las naciones.[109]

Hoy en día puede sonar extraño el discurso iusnaturalista, aunque el parecido con el discurso contemporáneo sobre los derechos humanos es innegable, por ejemplo, cuando nos oponemos a la pena de muerte por violar derechos humanos básicos. Podríamos decir que en ambos casos se trata de un discurso que sirve para evaluar la constitucionalidad del derecho positivo, y por lo tanto que la ley natural es un estándar crítico para evaluar la legitimidad política de ciertas decisiones legales y judiciales.

Ciertamente, la manera en que Cicerón aborda el discurso iusnaturalista deja bastante que desear. Por ejemplo, Cicerón sostiene que "la naturaleza del derecho natural" ha de ser deducida "a partir de la

107 *Ibid.*, p. 163, traducción, modificada.
108 *Ibid.*, p. 162, traducción modificada.
109 Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 101, traducción modificada.

naturaleza humana",[110] y las metáforas que emplea para explicar el derecho natural tampoco son las más apropiadas. Por ejemplo, Cicerón estima que quienes creen que los juicios valorativos "están ubicados en la opinión, no en la naturaleza, es un demente", ya que "ni la virtud del árbol ni la del caballo (abusando nosotros de la palabra) se dice que está ubicada en la opinión, sino en la naturaleza".[111] Salta a la vista que este modo de entender al iusnaturalismo lo vuelve redundante o insolvente como una guía para la acción. Si la virtud a la que aspira el iusnaturalismo es como la de un árbol o a la de un caballo, la virtud en los seres humanos sería tan natural (e inevitable) como el crecimiento, sin necesidad de tomar decisión alguna al respecto: "¿Queréis *vivir* 'según la naturaleza'? ¡Oh, nobles estoicos, qué embuste de palabras! [...] ¿Cómo no podríais *no* vivir así? ¿Para qué convertir en un principio aquello que vosotros mismos sois y tenéis que ser?".[112]

Además, si la virtud exigiera la intervención de nuestras decisiones, ¿cómo podría ser la naturaleza un estándar a tal efecto? En el caso de los demás animales, si algo es natural es asimismo bueno para ellos. Por ejemplo, no hay dudas de que para un cocker spaniel es natural cazar y, por lo tanto, es bueno para el cocker ejercitar sus capacidades naturales a tal efecto. Sin embargo, del hecho que algo sea natural para un ser humano, no se sigue que sea bueno o valioso hacerlo. La mujer tiene indudablemente una capacidad natural para tener hijos, pero de ahí no se sigue que sea necesariamente bueno para la mujer tenerlos, o que cuantos más hijos tenga, mejor será para ella.

Por otro lado, tampoco tiene mucho sentido decir que el iusnaturalismo es estrictamente jurídico o derecho sin más. Tal como hemos visto,

110 Cicerón, *Sobre las leyes*, *op. cit.*, pp. 150-151, traducción modificada.
111 *Ibid.*, p. 164, traducción modificada.
112 Friedrich Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, 2da. ed., Madrid, Alianza, 1997, p. 30. Como bien explica Lutero, "tendría por loco a quien escribiera un libro para un manzano, lleno de leyes y preceptos sobre cómo debería producir manzanas y no espinas, pues por su propia naturaleza lo hace mejor que lo que aquél pudiera describir y ordenar con todos sus libros" (Martín Lutero, "Sobre la autoridad secular", en *Escritos políticos*, traducción de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1986, p. 29).

Cicerón mismo da una larga lista de ejemplos de disposiciones legales de las cuales él se niega a reconocer su carácter jurídico, precisamente porque a menudo, parafraseando a Hamlet, el derecho natural es un discurso "más honrado en la violación que en la observancia".[113] Por lo cual, la expresión "derecho natural" parece ser un caso de etiquetamiento engañoso, ya que el derecho natural no solamente no es natural en sentido estricto, como acabamos de ver, sino que tampoco es jurídico.[114]

En rigor de verdad, el propio Cicerón reconoce que al usar el ejemplo de la virtud de un caballo para explicar el derecho natural está "abusando" del término.[115] Quizás, entonces, para Cicerón el adjetivo "natural" connote objetividad o racionalidad y no necesariamente inevitabilidad; algo puede ser natural no porque crezca en los árboles sino porque no dependa de las convenciones. Asimismo, algo puede ser natural porque es bueno o razonable, y no al revés, como cuando decimos que era "natural" que alguien se interesara por el republicanismo o que estudiara filosofía. En estos casos no queremos decir que era inevitable, o estaba escrito en la naturaleza, sino que tanto el republicanismo como la filosofía son valiosos y por eso es razonable que alguien se interese por ellos.

Por otro lado, Cicerón a veces emplea una noción más relajada de derecho y reconoce que puesto que "todo nuestro discurso está situado en la razón popular, será necesario de cuando en cuando hablar de

113 William Shakespeare, *Hamlet*, *op. cit.*, p. 101.

114 De hecho, John Finnis, quizás el más prestigioso iusnaturalista vivo, cree que "derecho natural" es una "etiqueta inconveniente" (John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 2da. ed., Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 437). En realidad, parece tratarse de una expresión ideal para el programa de Linda Richman. En efecto, los lectores iniciados recordarán al personaje de Mike Myers que a principio de los años noventa conducía el programa de TV "Coffee Talk" dentro del programa de TV "Saturday Night Live" de NBC. Linda Richman era una conductora de TV que parodiaba a la suegra de Mike Myers y que cuando hablaba de Barbara Streisand se emocionaba tanto que no podía hablar, y por eso entretenía a su público proponiéndoles temas de discusión cuya estructura típica era: "XY (v.g., la guerra fría): no es X (guerra) ni Y (fría). Discutan".

115 Véase Cicerón, *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 164.

modo popular, y llamar ley a aquella escrita que sanciona ordenando y prohibiendo, como el vulgo suele llamarla".[116] Otro tanto sucede cuando en el diálogo *Sobre las leyes* Quinto le pregunta a Marco: "¿Entonces tú propondrás unas leyes que no puedan ser derogadas nunca?", a lo cual Marco le contesta: "Ciertamente, con tal de que sean aceptadas por ustedes dos".[117] Como se puede apreciar, la sanción y la derogación en cuestión no son positivas en sentido estricto (i.e. no son el producto de una decisión legislativa), sino razonables. Se trata de disposiciones razonables que deberían ser parte del derecho positivo y que a veces lo son de hecho, pero no siempre.

Estamos ahora en mejores condiciones de entender el iusnaturalismo republicano y por qué a veces este discurso sostiene que ciertas leyes (i.e. disposiciones vigentes, sancionadas de acuerdo con el procedimiento legal) no son tales. A veces usamos el lenguaje de un modo que contraría la semántica, y sin embargo nos entendemos igual, si no es que nos entendemos precisamente gracias a eso. Solemos decir, v.g., que un equipo de fútbol no tiene arquero a pesar de que cuenta al menos con tres arqueros en el plantel, o, v.g., que la hinchada contraria no existe aunque la tenemos enfrente. Al negar la existencia en estos casos (de un arquero, de una hinchada, etc.) estamos en realidad afirmando un juicio valorativo sobre dichos entes. Del mismo modo, algo que ha cumplido con todos los requisitos formales de una ley (fue sancionada siguiendo los procedimientos previstos, promulgada, proviene del órgano con autoridad legislativa, etc.), "no es" una ley porque no cumple con lo que se espera de una ley *valorativamente* hablando, v.g., viola ciertos principios de justicia.

Nietzsche seguramente tenía algo parecido en mente cuando negaba que Sócrates fuera griego o que Wagner fuera un músico.[118] Pero quizás el primer premio se lo lleva el brillante e ingenioso pianista Moriz Rosenthal, quien habiendo asistido a un concierto del famoso Ignacy

116 *Ibid.*, p. 152, traducción modificada.

117 *Ibid.*, pp. 182-183, traducción modificada.

118 Véase Brian Magee, *The Tristan Chord. Wagner and Philosophy*, Londres, Owl Books, 2000, p. 359.

Paderewski, dijo: "Éste es ciertamente un buen pianista, pero no es ningún Paderewski".[119] El tercer acto de *Aida* ofrece un claro ejemplo de juicio negativo valorativo con ribetes claramente patrióticos, anticipando el tema de nuestro próximo capítulo. En efecto, el rey etíope Amonasro no solamente le imputa a su hija Aída no ser su hija, sino que además la considera una esclava del Faraón ("Non sei mia figlia! / Dei Faraoni tu sei la schiava"), todo debido a que ella se había negado a sonsacarle a Radamés información acerca de por dónde iba a pasar el ejército egipcio en su campaña contra Etiopía. Pero cuando unos minutos después Aida obtiene la información que Amonasro buscaba (ella misma le había anticipado "Tua figlia ancora potrai chiarmarmi [...]. Della mia patria degna sarò"), Amonasro reaparece y se presenta otra vez no solamente como el rey de los etíopes, sino como el padre de Aida ("D'Aida il padre e degli Etiopi il Re").[120]

Para el pueblo lo que es del pueblo

Un republicano clásico como Cicerón podría haber parafraseado a Talleyrand para decir que el pueblo es un concepto demasiado importante para dejarlo en manos del populismo. En efecto, aunque hoy en día son los adversarios del republicanismo los que se apropiaron de la expresión, originariamente el republicanismo y el pueblo estaban indisolublemente ligados, tal como lo indica el célebre apotegma ci-

119 Joachim Kaiser, *Who's Who in Mozarts Meisteropern*, 6ta. ed., Múnich/ Zúrich, Piper, 1997, p. 120.

120 Otro tanto sucede, aunque al revés (i.e. con afirmaciones en lugar de negaciones), en el caso de tautologías tales como "cien pesos son cien pesos", "negocios son negocios", "la guerra es la guerra", etc. Si bien aparentemente hay una repetición (X = X), lo que sucede es que mientras que el sujeto de la oración tiene un contenido proposicional descriptivo o fáctico, el predicado es valorativo: cien pesos valen poco económicamente, pero todavía se puede comprar algo con ellos, los negocios no deben ser confundidos con los afectos, la guerra sigue sus propias reglas, etc.

ceroniano: *res publica res populi*, i.e. la república (o literalmente la cosa pública) es la cosa del pueblo.[121]

De hecho, existe una conexión etimológica entre lo público y el pueblo, ya que el componente "*publica*" de *res publica* deriva de "*populus*", cuyo significado original no es completamente claro. Parece haber una conexión, a su vez, entre "*populus*" y "*pubes*", significando este último, en su forma adjetival, físicamente maduro y por extensión, en su forma sustantiva, la población adulta u otro agregado de personas en buenas condiciones físicas. Dada la conexión originaria que suele haber entre las cuestiones políticas y las militares,[122] *populus* pudo significar todos los hombres físicamente capaces de ser parte del ejército y de formar parte de la asamblea de individuos capaces de portar armas.[123]

Pero, tal como explica Cicerón, "pueblo no es toda reunión de hombres, congregados de cualquier manera, sino una reunión de una multitud asociada por un consenso jurídico y por la utilidad común".[124] Tal como hemos visto más arriba, sin embargo, decir que el pueblo no es una asociación humana cualquiera, sino aquella que cuenta con un "consenso jurídico" y persigue la "utilidad común" no es tan informativo como parece, ya que toda comunidad mínimamente organizada sigue ciertas reglas y asimismo persigue cierta utilidad común. Después de todo, hasta las familias mafiosas se designan a sí mismas como miembros de cierta "*cosa nostra*". Salustio, además, reconoce que a aquellos a los que él acusa de "ocupar" la república, los reunió [*coegit*, i.e. una palabra directamente emparentada con la que usa Cicerón en su definición de república] "el desear las mismas cosas, el odiar las mismas cosas, el tener las mismas cosas", aunque lo que es "amistad

121 Véase James Madison, Alexander Hamilton y John Jay, *The Federalist Papers*, ed. Isaac Kramnick, Harmondsworth, Penguin, 1987, p. 255.

122 Véase Azar Gat, *War in Human Civilization*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

123 No es casual que el título original del dictador (véase capítulo 6) era el de *magister populi*, i.e. comandante del ejército de ciudadanos. Véase también Mario Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à notre jours*, París, Presses Universitaires de France, 2001, p. 133.

124 Cicerón, *Sobre la república*, *op. cit.*, p. 27, traducción modificada.

entre los buenos, es facción [*factio*] entre los malos".[125] Quizás esto explique la siguiente *boutade* de Carl Schmitt: "que el gobierno de una república ordenada es algo distinto que el poder de un pirata no se ha de aprehender con ideas de justicia, utilidad social y otras normatividades, pues todas estas normatividades pueden corresponderles también a los bandidos. La diferencia reside en que todo gobierno genuino *representa* la unidad política de un pueblo".[126]

Hablando de la representación, una escena de la película "La Reina" (2006), en la cual Helen Mirren interpreta a la reina Isabel II de Inglaterra, ilustra claramente la cuestión. Se trata de la primera escena, la cual tiene lugar en el contexto de las elecciones de 1997 que le permitirían a Tony Blair llegar por primera vez al poder. En ese mismo momento, la reina Isabel, mientras posa para su retrato, le confiesa al artista que la está retratando que, dado que el soberano de Inglaterra, i.e. quien ocupa el trono, no tiene derecho a votar, ella en cierto sentido lo envidia por haber votado. Lo que la reina envidia en particular es que "sería lindo experimentar eso una vez, la mera alegría de ser parcial", ya que quien ocupa el trono no solamente es imparcial o soberano, sino que *es* Inglaterra; por eso no solamente al hablar emplea el "nosotros" mayestático sino que, como le dice el artista a la reina, a pesar de que ella no puede votar, se trata, sin embargo, de "*su* Gobierno", del Gobierno de su Majestad.

Una vez que la soberanía pasa del rey al pueblo, el problema de la representación ciertamente subsiste, si no es que se agrava, y depende en última instancia de la concepción de pueblo que tengamos.[127] En

125 Salustio, *Guerra de Jugurta*, ed. bilingüe de Joaquín García Álvarez, 3ra. ed., Madrid, Gredos, 1971, pp. 107-108, traducción modificada.

126 Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, *op. cit.*, p. 212.

127 Hablando de la representación, una de las tesis más distintivas de la filosofía política moderna es la defensa de la persona del Estado, la cual no puede ser reductible ni a la persona individual de quienes ocupan cargos en el Estado ni a la comunidad de ciudadanos (véase, v.g., Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos*, p. 179). Aunque asumiéramos que la tradición republicana clásica o preestatal no había entendido a la república como una entidad lógicamente distinta de los ciudadanos que ejercían el poder (véase, en

efecto, existen al menos dos grandes concepciones de "pueblo", las cuales se remontan hasta los orígenes mismos del pensamiento político bajo el nombre de *dēmos* en Grecia y bajo el nombre de *populus* en Roma.[128] Una primera concepción es la que podríamos denominar "exclusiva" o "partidaria" (o *demo*crática en el sentido original de la expresión), la cual entiende por pueblo exclusivamente a una parte de la comunidad, particularmente a la más desaventajada, que a la vez gobernaba a toda la comunidad. Después de todo, ese es el significado originario de la democracia, i.e. el *kratos* del *dēmos*. Reveladoramente, esta concepción de pueblo era la empleada por Platón y Aristóteles. Según la otra concepción, que podemos denominar "inclusiva" y que era empleada por los políticos atenienses y romanos, el pueblo no designa a una parte de la comunidad política, sino a la totalidad de la ciudadanía.

A estas dos concepciones de pueblo les corresponden concepciones completamente diferentes, no solamente de representación, sino además de ciudadanía, desacuerdo y autoridad. La concepción exclusiva segrega a los ciudadanos según su extracción socioeconómica, lo cual sienta las bases de la homogeneidad de la opinión popular. Semejante homogeneidad explica por qué las decisiones colectivas se limitan a amplificar las opiniones individuales: la acción colectiva es básicamente idéntica a la individual, solamente que a una escala mucho mayor. Esta concepción exclusiva todavía se puede percibir a comienzos del siglo XVII en Inglaterra cuando la Cámara de los Comunes se arrogaba la representación del "pueblo" frente a la aristocracia de la Cámara de los Lores, por no decir nada de la lucha del Tercer Estado contra la monarquía francesa, y todavía se puede encontrar hoy en día en el

---

contra de esta presunción, v.g., Fergus Millar, *The Roman Republic in Political Thought*, Hanover, University Press of New England, 2002, p. 55), Rousseau muestra cómo el discurso republicano pudo articularse fácilmente con la teoría de la soberanía estatal al sostener que "un pueblo naciente pueda gustar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado" (Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 48).

128 Véase Danielle S. Allen, *Talking to Strangers*, *op. cit.*, pp. 70-71.

discurso de algunos políticos populistas cuando sostienen que, v.g., "el pueblo" derrotó a sus adversarios solamente porque dichos políticos ganaron la elección.

Según la concepción exclusiva del pueblo, además, la existencia de desacuerdo acerca de las decisiones populares se debe a que ciertos agentes o grupos se comportan como enemigos del pueblo. En otras palabras, para esta concepción, el desacuerdo político es siempre un conflicto entre el bien y el mal, lo cual, tal como hemos visto en el capítulo anterior, no es exactamente un conflicto genuino sino simplemente una diferencia. De ahí que la concepción de autoridad que acompaña la visión exclusiva de pueblo sea minimalista, i.e. las decisiones tomadas por el representante de la voz del pueblo son tales que nadie puede razonablemente negarlas, todo lo cual termina reforzando la criminalización del desacuerdo y del adversario políticos. La representación tampoco ofrece mayores dificultades, ya que en principio, dada la relación especular u homogénea que existe entre la parte y el todo, cualquier parte puede representar al todo. Irónicamente, sin embargo, en la práctica, la concepción exclusiva de pueblo suele terminar concentrando la representación popular en el liderazgo de una persona con atributos extraordinarios, condenando a las instituciones a la redundancia, o peor aún, a ser un obstáculo para la soberanía del pueblo.

La concepción inclusiva de pueblo, en cambio, cuenta co[illegible]ción distinta de ciudadanía, ya que según ella, el pueblo se compone de clases diferentes o grupos con intereses e ideologías diferentes, y por lo tanto supone que no es la homogeneidad sino la heterogeneidad la que caracteriza a la política. En este caso, la designación del "pueblo" como un actor colectivo no supone acuerdo sustantivo alguno sobre los intereses de los ciudadanos. La concepción inclusiva de pueblo enfatiza además que no existe una relación simple y directa entre las opiniones individuales (y de los subgrupos) y la opinión del pueblo. De ahí que la política deba encontrar métodos para averiguar cuál es el interés del pueblo sin poder identificarlo con algún liderazgo extraordinario o un partido en especial. Como se puede apreciar, la concepción inclusiva de pueblo representa un verdadero desafío para

la subjetividad de los ciudadanos, ya que requiere que los ciudadanos aprendan a convivir con la diversidad. Según esta concepción, la identidad cívica no puede ser homogénea sino que se reconstituye constantemente en la medida en que los intereses y deseos individuales son afectados por las decisiones colectivas (y viceversa).

Huelga decir, entonces, que para la concepción inclusiva del pueblo es ingenuo o perverso creer que la política es una lucha del bien contra el mal, sino que, antes bien, se trata de una arena en la que por definición se encuentran posiciones en desacuerdo y con argumentos igualmente atendibles. Como sostiene Arendt, a diferencia de lo que ocurría en el caso de los revolucionarios franceses, "el concepto norteamericano de pueblo se identificaba con una multitud de voces e intereses" ya que para los hombres de la Revolución Norteamericana

> la palabra 'pueblo' retuvo [...] el significado de multiplicidad [*manyness*], de la variedad infinita de una multitud cuya majestad residía en su misma pluralidad. [...] [E]llos sabían que el ámbito público en una república estaba constituido por un intercambio de opinión entre iguales, y que este ámbito simplemente desaparecería en el mismo momento en el que un intercambio devendría superfluo porque justo sucediera que todos los iguales serían de la misma opinión,[129]

i.e. nunca. Es absurdo suponer entonces que pueden existir decisiones políticas que cuenten con el apoyo de toda persona razonable. De ahí el papel indispensable que cumplen las instituciones según la noción inclusiva de pueblo, ya que son la condición de posibilidad para que exista una arena de discusión y decisiones públicas, estableciendo condiciones en las cuales los adversarios puedan ceder entre ellos, dando lugar a una representación del pueblo inclusiva pero no partidaria.

129 Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*, p. 83.

5
Patria

O patria! o patria… quanto mi costi!
Aida, III.2

Hasta aquí hemos estado hablando de la ciudadanía aunque sin nombrarla profusamente, ya que la libertad, la virtud, el debate y la ley republicanas existen solamente merced a la actividad cívica, i.e. a la participación ciudadana. Lo que debemos especificar ahora es cuál es la concepción de ciudadanía a la cual suscribe el republicanismo. Para poder hacer eso debemos responder las siguientes preguntas: ¿cuáles deben ser los principios de inclusión y exclusión en relación a la ciudadanía? ¿Debemos acaso ser miembros de una comunidad política en particular, como sostiene el nacionalismo, o debemos antes bien aspirar a vivir en una única comunidad política genuinamente universal, como sostiene el cosmopolitismo?

Después de todo, mientras que el nacionalismo restringe la participación en la toma de decisiones a quienes pertenecen a la comunidad política particular, algo muy parecido, literalmente, a una "*cosa nostra*", solamente el cosmopolitismo parece llevar hasta sus últimas consecuencias la exigencia democrática de que todos los afectados por una decisión deben participar en la toma de dicha decisión, todo lo cual parece conducir inexorablemente a que todos los seres humanos deban ser ciudadanos de una única comunidad política. Esta es precisamente

la posición de Anacharsis Cloots, para quien el "género humano liberado imitará un día a la naturaleza que no conoce en absoluto a los extranjeros; y la sabiduría regirá sobre los dos hemisferios, en la república de los *Individuos Unidos*".[1]

La respuesta del republicanismo clásico a esta cuestión consiste en el patriotismo, i.e. el conjunto de actitudes y disposiciones que obviamente giran alrededor de la noción de "patria". A primera vista, la posición republicana parece ser evidente, ya que resulta imposible hablar de república sin mencionar la noción de patria, la cual casi inevitablemente trae a la mente, v.g., la idea de virtud cívica discutida en el capítulo 2. Sin embargo, en los dos últimos siglos, así como el populismo se ha arrogado la noción de pueblo para sí mismo, el nacionalismo ha usurpado la noción de patria y la de patriotismo —con su carga emocionalmente positiva en términos de devoción por el bien común—. De ahí que nociones distintivamente republicanas como pueblo y patria hayan sido desplazadas de su hábitat natural debido a la acción del populismo y del nacionalismo respectivamente, perdiendo de este modo sus lazos con términos distintivamente republicanos tales como, v.g., libertad, el debate y el Estado de Derecho. En este capítulo vamos a devolver la patria y el patriotismo a sus legítimos dueños, i.e. a recomponer sus lazos con la libertad como no dominación, la virtud, el debate y el Imperio de la Ley; en pocas palabras, en las antípodas del nacionalismo.

A tal efecto, discutiremos a continuación el principio de ciudadanía, la distinción entre el particularismo político (o patriotismo en sentido estricto) y el particularismo cultural (o chauvinismo), la típica disposición republicana de dar la vida por la patria, el miedo al enemigo distintivo del republicanismo clásico y, finalmente, lo que parece ser una tendencia congénita republicana hacia el imperialismo.

1 Anacharsis Cloots, *Bases constitutionnelles de la République du genre humain*, París, L'imprimerie nationale, 1793, p. 16.

Members only

Un teólogo francés del siglo XII, Alain de Lille, sostenía con razón que las virtudes políticas no podían ser consideradas "simplemente virtudes", o virtudes sin más, sobre todo si las comparamos con las virtudes católicas. En efecto, mientras que las virtudes políticas son en realidad una clase particular, que corresponde a lo que los ciudadanos hacen en las *poleis* según las prácticas de las ciudades, las virtudes católicas, en cambio, eran literalmente generales o "universales", tal como lo muestra la raíz griega de la palabra (*katholikos*).[2]

Para el particularismo, toda comunidad política puede formarse solamente mediante dos procesos simultáneos, a saber, la inclusión y la exclusión de los miembros de dicha comunidad. En principio, se trata de una caracterización necesaria de todo conjunto. Por ejemplo, cuando incluimos a alguien dentro del conjunto de aquellos a los que les gusta el Gallo Claudio, excluimos a la vez a todos aquellos a los que no les gusta. Claro que mientras que la distinción entre quienes disfrutan del Gallo Claudio y quienes no lo hacen es esencialmente anodina, las distinciones políticas —particularmente las de inclusión y exclusión— no suelen serlo tanto.

Benjamin Constant creía que el particularismo caracteriza a todas las comunidades políticas: "Ningún pueblo ha considerado como miembros del Estado a todos los individuos residentes, de cualquiera manera que fuera, en su territorio".[3] De ahí que no llame la atención que Carl Schmitt sostuviera que otro tanto se aplica a la democracia: "también el Estado democrático, digamos los Estados Unidos de América, está muy lejos de dejar participar a los extranjeros en su poder o

2 Véase Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 20.

3 Benjamin Constant, *Écrits politiques*, ed. Marcel Gauchet, París, Gallimard, 1997, p. 366. Cf. Aristóteles, *Política*, III.5.1278ª2-3: "La verdad es que no hemos de considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no podría existir la polis".

su riqueza. Hasta ahora no ha habido jamás democracia alguna que no haya conocido el concepto de extranjero y que haya realizado la igualdad de todos los humanos".[4] El republicanismo, por su parte, ha sido históricamente fiel al particularismo, tal como sostiene Hugo Grocio: "¿acaso alguna vez se ha encontrado una república que fuera hasta tal punto popular que algunos o muy pobres o extranjeros, además de mujeres y adolescentes, no fueran apartados de las deliberaciones públicas?".[5] Da la impresión, entonces, de que ni siquiera hace falta ser nacionalista para ser particularista. La cuestión en todo caso es de qué clase de particularismo se trata.

A primera vista, toda forma de particularismo político es arbitraria. No existe en general diferencia moral relevante alguna entre los incluidos en y los excluidos de la ciudadanía. Las fronteras mismas que definen los países son el producto de circunstancias azarosas en el mejor de los casos y atrozmente inmorales en el peor. Es por eso que Anacharsis Cloots sostiene precisamente en sus *Bases Constitucionales de la República del Género Humano* (1793) que la "existencia de [...] naciones implica una contradicción".[6] Heinrich Heine lo ilustra clara e irónicamente en su poema *Alemania*: "Si Hermann no hubiera vencido / con sus rubias hordas / ya no habría libertad alemana, / ¡nos hubiéramos vuelto romanos! / Ahora regirían nuestra patria / solo lengua y costumbres romanas / habría vestales hasta en Múnich, / ¡los suabos se llamarían quirites!". Y un poco más adelante propone el siguiente y revelador contrafáctico: "Ahora los amigos de la verdad / pelearían en el circo / con leones, hienas y chacales, / en vez de con perros en los periodicuchos. / Tendríamos a un solo Nerón / en vez de tres docenas de padres de la patria. / Para resistir a los esbirros de la tiranía / nos cortaríamos las venas". La conclusión, no menos irónica, es que "¡Gracias a Dios Hermann ganó la batalla, /

4 Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 7ma. ed., Berlín, Duncker & Humblot, 1991, p. 16.
5 Hugo Grocio, *De jure belli ac pacis*, I.iii.8.
6 Anacharsis Cloots, *Bases constitutionnelles de la République du genre humain*, *op. cit.*, p. 24.

expulsamos a los romanos, / Varo se rindió con sus legiones / y seguimos siendo alemanes! / Somos alemanes, hablamos alemán / como siempre hemos hablado; / llamamos al burro burro, y no *asinus*, / los suabos siguen siendo suabos".[7]

Algunos defensores del particularismo político, no precisamente republicanos, a menudo expresan su rechazo al universalismo sin abundar en sus argumentos. Por ejemplo, Joseph De Maistre sostiene que "no hay *hombre* alguno en el mundo. Yo he visto, en mi vida, franceses, italianos, rusos, etc.; yo sé incluso, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa*; pero en cuanto al *hombre*, yo declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, es bien a mis espaldas".[8] Juan Donoso Cortés, por su parte, sostiene que quienes defienden "la perfecta igualdad de todos los pueblos en el seno de la humanidad" no advierten que de su posición "resulta la negación de la solidaridad política. ¡Insensatos! Ellos ignoran que donde no hay fronteras no hay patria y que donde no hay patria no hay hombres, aunque haya por ventura socialistas".[9] Cabe destacar que las uniones regionales, si bien son más incluyentes que las formas particularistas estándares como las nacionales, no son verdaderamente una alternativa *all-inclusive* o cosmopolita, ya que continúan ofreciendo un panorama particularista, cuya inclusión es indudablemente de mayor alcance que el particularismo tradicional, pero no por eso menos excluyente.

Yendo a los argumentos particularistas en sí mismos, suelen oscilar entre la imposibilidad y la falta de atractivo del cosmopolitismo. Han-

7 Heinrich Heine, *Alemania. Un cuento de invierno*, ed. bilingüe de Jesús Munárriz, Madrid, Hiperión, 2001, pp. 113, 115, 117. Heine no excluye de sus consideraciones a republicanos franceses como Dantón: "¡OH, DANTÓN, mucho te equivocaste / y hubiste de expiar tu error! / Puede llevarse la patria / en las suelas, en los pies. / Medio principado de Bückerburgo / se me pegó a las botas; / caminos tan embarrados no he visto en mi vida" (*ibid.*, p. 187).

8 Joseph De Maistre, *Considérations sur la France*, París, Librairie Ecclésiastique de Rusand, 1829, p. 94.

9 Juan Donoso Cortes, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, ed. José Vila Selma, Madrid, Editora Nacional, 1978, pp. 279, 281-282.

nah Arendt precisamente sostiene que la "libertad, en donde quiera que existió como una realidad tangible, siempre ha estado espacialmente limitada". Y "la libertad en un sentido positivo es posible solamente entre iguales, y la igualdad misma no es en absoluto un principio universalmente válido sino [...] aplicable solamente con limitaciones e incluso dentro de límites espaciales".[10] Aristóteles, en este mismo sentido, creía que

> la polis que se compone de muy pocos habitantes no es autosuficiente (y la polis ha de ser autosuficiente) y la que se compone de muchos será muy autosuficiente para proveer a sus necesidades, será una nación [*ethnos*], pero no una polis, porque no le será fácil tener un régimen político [*politeia*]. ¿Quién podrá, en efecto, ser general de una multitud tan numerosa, o quién podrá ser su heraldo sin ser Esténtor?.[11]

La imposibilidad cosmopolita no se debe exclusivamente a consideraciones territoriales, sino que además, y quizá fundamentalmente, es de naturaleza psicológica. En efecto, el cosmopolitismo es acusado frecuentemente de defender una noción universalista y, por lo tanto, poco plausible de moral cívica. En efecto, el universalismo cuenta con una extraña concepción de identidad personal, por un lado, y con una peculiar teoría de motivación personal, por el otro. Según el universalismo, descubrimos cuáles son nuestros deberes a través de la reflexión abstracta sobre la condición humana y sobre qué es lo que los demás pueden exigirnos legítimamente. De ahí que para el universalismo, nuestras acciones provienen de consideraciones puramente racionales. Consideraciones sobre nuestra identidad o quiénes somos, de dónde venimos, o las comunidades a las que pertenecemos, no pueden influir en nuestro razonamiento ético.

10 Hannah Arendt, *On Revolution*, Londres, Penguin, 2006, p. 267.

11 Aristóteles, *Política*, traducción de Julián Marías y María Araujo, 3ra. ed., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1970, pp. 118-119, traducción modificada.

Sin embargo, semejante aprehensión respecto a la identidad es ciertamente previsible para el caso de algunas identidades tales como las del nazismo, pero exagerada si con el agua sucia del nazismo tiramos además el bebé de la identidad personal. Después de todo, si llevamos al extremo la preocupación racionalista por la identidad personal, la única identidad personal aceptable sería la de un sujeto cartesiano cuya única certeza es que piensa y que se muestra completamente escéptico acerca del resto de la realidad que lo rodea, desde su propio cuerpo personal hasta la comunidad política. Semejante sujeto, por lo demás, debería mostrarse igual de escéptico en relación a la existencia de un régimen cosmopolita.

El universalismo tiene además una visión curiosa de la motivación ética, ya que exige que actuemos simplemente a partir de la convicción racional de estar haciendo lo que la moralidad nos requiere, sin permitir que influyan en la decisión nuestros sentimientos hacia los objetos de nuestro deber o las reacciones de los que están a nuestro alrededor en la comunidad. Si así fueran las cosas, sería difícil que la convicción racional pueda cumplir con el papel que le asigna el universalismo en el razonamiento ético, con la muy honrosa excepción de un pequeño número de heroicos individuos, genuinamente capaces de vivir según consideraciones de puro principio. Para el resto de la humanidad, la vida ética tiene que ser una institución social que acomoda sentimientos naturales para con familiares, conciudadanos, etc., y que apela a motivaciones tales como el amor, el orgullo o la vergüenza junto a la convicción racional.

Bernard Williams propuso un ejemplo para ilustrar los problemas de la psicología moral del universalismo que se ha vuelto célebre en la literatura filosófica. Si un rescatador tuviera que elegir a quién sacar primero del agua en medio del océano luego de un naufragio, el mero hecho de que su esposa se encontrara entre las personas a ser rescatadas debería ser más que suficiente para motivarlo al menos a rescatarla primero. El mero particularismo de su relación explicaría por qué cualquier otro pensamiento estaría de más, ya que el particularismo exige que en caso de necesidad extrema el mero hecho de que exista un lazo particular debe ser preponderante en la decisión

del agente. En la frase de Bernard Williams, en casos como estos, "un pensamiento sería demasiado" (*one thought too many*).[12] Por otro lado, el particularismo no es incompatible con ciertas obligaciones universales, sobre todo cuando las responsabilidades particularistas están satisfechas.[13]

En realidad, el particularismo no tiene por qué representar un fracaso de la razón, sino en todo caso indicar una vida ética más plena. En efecto, el particularismo está mejor preparado que el universalismo para explicar cómo el principio de la ciudadanía influye sobre nuestra agencia. Dado que nos identificamos con nuestras comunidades, tenemos obligaciones para con los miembros de dichos grupos, obligaciones que son distintas de las que tenemos para con las personas en general. Viéndonos a nosotros mismos como un miembro nos hacer sentir lealtad hacia el grupo y esto se expresa dándole peso especial a los intereses de nuestros compañeros o conciudadanos. Esto produce lealtades y obligaciones mutuas, con expectativas recíprocas de cumplimiento.

El particularismo también parece salir mejor parado en lo que atañe a la motivación ética. En la medida en que nos identificamos con el grupo, no tiene por qué haber un conflicto profundo entre el cumplimiento de nuestras obligaciones y perseguir nuestros propios fines y metas. Los intereses del grupo son parte de los fines que nosotros elegimos para nosotros mismos. Además, debido a la reciprocidad imperante, un miembro puede creer razonablemente que él también puede llegar a beneficiarse de la relación. Los grupos y las comunidades permiten que se establezcan sistemas más formales de reciprocidad. Precisamente, Voltaire creía que "un republicano siempre está más

12 Véase Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 18.

13 Habría que tener en cuenta que para adherir al particularismo político no hace falta desconfiar del universalismo moral. El particularismo político solamente se opone a la institucionalización monopólica del universalismo moral, i.e. a que existiera un único régimen político que representara al universalismo moral.

apegado a su patria que un sujeto a la suya, por la razón de que se ama mejor el bien propio que el del amo".[14]

Otro argumento a favor del particularismo político se concentra en la importancia de la cultura para el fomento de la libertad, tal como hasta los propios liberales lo reconocen.[15] La cultura, entendida fundamentalmente en términos de un lenguaje e historia comunes, es indispensable para proveer a las personas de un contexto para cuestionar o examinar sus creencias sobre aquello que hace que la vida tenga sentido o valor. En rigor de verdad, si no podemos comprender nuestra cultura, no podríamos siquiera ser liberales:[16] "Para que sea posible la elección individual valiosa, los individuos necesitan no solamente tener acceso a la información, la capacidad de evaluarla reflexivamente, y la libertad de expresión y de asociación. Ellos también necesitan acceso a una cultura societal".[17]

De ahí que el particularismo político tenga claras ventajas comparativas para proteger la cultura y su papel en la formación y desarrollo de la libertad. Ciertamente, la tesis no es que sea imposible que una cultura sobreviva a menos que cuente con su propia comunidad política —el judaísmo, por ejemplo, a lo largo de la historia de la humanidad muestra claramente que esa tesis es falsa, aunque el nazismo en el siglo XX estuvo a punto de refutarla—, sino que una comunidad política facilita enormemente la existencia de una cultura.

14 Voltaire, *Pensées sur l'administration publique*, XIV, cit. en Jean-François Chanet,"La Patrie et la Nation", en Vincent Duclert y Christophe Prochasson (eds.), *Dictionnaire Critique de la République*, París, Flammarion, 2007, p. 224.

15 Véase, v.g., Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 81. En una de las primeras escenas de la película "De mendigo a millonario" (1983), protagonizada por Eddie Murphy y Dan Aykroyd, la cámara enfoca una placa que pertenece a un club de caballeros, la cual reza: "con justicia y libertad para todos. Solamente para miembros". Se trata de una muy buena descripción del particularismo político liberal.

16 *Ibid.*, p. 83.

17 *Ibid.*, pp. 84, 51.

Además, el particularismo o las identidades culturales facilitan enormemente la cooperación, particularmente entre personas que pertenecen a grupos más amplios que el de los círculos sociales más íntimos, como el de la familia, amigos, conocidos, etc. Las culturas, precisamente, favorecen la identificación de quienes suponemos están dispuestos a cooperar con nosotros. Es por eso que las diferencias arbitrarias como las culturales pueden cumplir funciones no arbitrarias,[18] por no decir directamente morales.

Patriotismo vs. chauvinismo

Es absolutamente natural, por no decir deseable, que el particularismo político despierte cierto resquemor. Después de todo, como toda forma de particularismo cultural, se trata de un fenómeno histórico o contingente. Sin embargo, del hecho que la identidad sea heredada no se sigue que dicha identidad esté tallada en piedra o que no pueda estar expuesta a la reflexión, y eventualmente a la crítica. Tomemos, por ejemplo, la identidad argentina, la cual deja un considerable margen de maniobra para la reflexión, tal como lo indica la sempiterna pregunta por la identidad de los argentinos: algunos argentinos suelen ser considerablemente chauvinistas, mientras que otros mantienen una actitud muy crítica para con su país. Lo mismo sucede con cualquier otra identidad cívica. En realidad, hasta los que participaron en el último complot contra Hitler y quienes se oponían al régimen del Apartheid en Sudáfrica seguramente se entendían a sí mismos como "buenos alemanes" y "buenos sudafricanos", respectivamente.[19]

El particularismo político, entonces, es una iglesia bastante amplia, como se suele decir en inglés. De hecho, en los dos últimos siglos el

18 Véase Joshua Greene, *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, Nueva York, Penguin, 2013, p. 51

19 Véase David Miller, *On Nationality*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 43-44; cf. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, *op. cit.*, p. 91.

patriotismo —o particularismo republicano— y el nacionalismo suelen ser tratados como si fueran sinónimos o al menos términos intercambiables, a pesar de que son claramente diferentes. En efecto, mientras que el discurso del patriotismo había sido utilizado históricamente por lo menos hasta el siglo XVII para hacer referencia principalmente a la devoción por ciertas instituciones políticas y la cultura que sostienen la libertad común de un pueblo, es decir el amor por la patria entendida como la república (*patriae caritas*),[20] (precisamente, Montesquieu en *El espíritu de las leyes* recupera el significado original del concepto al describir la virtud política como "el amor a la patria" y el "amor a la igualdad"),[21] el discurso nacionalista fue forjado en el siglo XVIII en defensa de la homogeneidad cultural, lingüística o étnica de una comunidad. De ahí que mientras que los enemigos del republicanismo son "la tiranía, el despotismo, la opresión y la corrupción", los del nacionalismo son la "contaminación cultural, la heterogeneidad, la impureza racial, y la desunión social, política e intelectual".[22] Sin embargo, la confusión entre patriotismo y chauvinismo llegó a ser tal que el crítico Remy de Gourmont pudo decir a comienzos del siglo XX que "ningún patriotismo me puede hacer creer que la salvia o la menta reemplazan ventajosamente el té o que la lectura de Nietzsche se suple por la de M. Alfred Fouillée o la de Ibsen por M. de Curel".[23]

Nobleza obliga, aunque el nacionalismo se equivoca al considerarse patriota, tiene toda la razón del mundo en creer que el republicanismo es su enemigo natural, tal como consta en el juramento de la Liga de Acción Francesa (1905):

20 Véase Cicerón, *Sobre las leyes*, en *Sobre la república. Sobre las leyes*, ed. de José Guillén, Madrid, Tecnos, 1986, p. 163.

21 Véase Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Orbis, 1984, p. 29.

22 Maurizio Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 1-2.

23 Remy de Gourmont, *Épilogues. Réflexions sur la vie 1902-1904*, 3ra. ed., París, Mercure de France, 1923, pp. 41-42.

> Francés de nacimiento y de corazón [...]. Yo me comprometo a combatir todo régimen republicano, la República en Francia y el reino del extranjero. [...] Hay que ofrecerle a la Francia un régimen que sea francés. Nuestro único futuro es entonces la monarquía tal como la personifica el heredero de los cuarenta reyes que, en mil años, hicieron la Francia. Solo la monarquía asegura la salvación pública y, garante del orden, previene los males públicos que el antisemitismo y el nacionalismo denuncian.[24]

Como se puede apreciar, el nacionalismo cuenta con una retórica propia, distinta de la republicana, debido a que se trata de un lenguaje sin mediación racional, i.e. un discurso que se propone persuadir pero sin convencer, y que se caracteriza al menos por tener dos grandes características. Se trata, en primer lugar, de un lenguaje que trata de instilar en quienes escuchan una disposición basada en pasiones sociales irracionales que despiertan sentimientos primitivos de identificación entre los miembros de un grupo, a expensas de otras identidades, sea de los mismos miembros del grupo o de otras personas. En segundo lugar, los miembros del grupo creen derivar la existencia de dicho grupo a partir de una fuente natural o divina.[25] La combinación de estos dos aspectos da lugar a una retórica no solamente nacionalista, sino profética, la cual suele generar liderazgos igualmente nacionalistas. El carácter profético, por no decir providencial, del li-

24 Cit. en Maurizio Viroli, *For Love of Country*, *op. cit.*, p. 158, n. 42. Heine tenía en mente al nacionalismo prusiano cuando sostenía que "Quería llorar donde antes / lloré las más amargas lágrimas… / Creo que se llama amor a la patria / a esta tonta añoranza. No hablo a gusto de ello; es solo / una enfermedad en el fondo. / De ánimo vergonzoso, oculto siempre / al público mis heridas. / Me cae fatal esa chusma que, / para conmover los corazones, / va luciendo su patriotismo / con todas sus úlceras" (Heinrich Heine, *Alemania*, *op. cit.*, p. 243). Algo prolépticamente, es ésta la clase de "patriotismo" a la que parece referirse la célebre definición de Samuel Johnson: "el patriotismo es el último refugio de un canalla [*scoundrel*]" (cit. en Maurizio Viroli, *For Love of Country*, *op. cit.*, p. 62).

25 Véase Bryan Garsten, *Saving Persuasion. A Defense of Rhetoric and Judgment*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2006, p. 83.

derazgo está fuertemente emparentado con los orígenes naturales o divinos del grupo. De ahí que sea asimismo natural hablar del "carisma" de dichos líderes, palabra que reveladoramente deriva del griego *charis*, que significa "gracia", la cual sugiere que los líderes no son simples políticos, sino personas que han sido tocados por una mano divina y que cumplen con un llamado que han recibido de una fuente superior de verdad y justicia. Es evidente que semejante retórica no solamente no tiene nada que ver con la retórica republicana del debate y de la razón pública, sino que además impide comprender que el gobernante es un ser mortal que ejerce la autoridad política en representación de la república dentro del marco del Estado de Derecho antes que un emisario divino que está completamente por encima de los mortales.[26]

Que el republicanismo había sido el hábitat natural del discurso patriótico emerge claramente en una historia narrada por Trajano Boccalini en la Europa continental del siglo XVII. En sus *Informes de Parnaso y Piedra del Parangón Político* (*Ragguagli di Parnaso e pietra del paragone político*), cuenta la historia de Marco Catón, quizás *el* símbolo del patriotismo republicano y supuesto autor del famoso dístico imperativo "pelea por la patria" (*pro patria pugna*), que había grabado en letras de oro en el portal de entrada en su casa en el Parnaso. Unos días después de haberlo hecho grabar, Catón se da cuenta de que el dístico original rezaba "pelea por la patria libre" (*pro patria libera pugna*) y rápidamente cambia la inscripción. Los príncipes del Parnaso se quejan de la nueva inscripción ante Apolo y le piden que castigue a Catón como un sedicioso que desea presentarse ante la plebe como un amante de la verdad para enseñarle "una libertad impertinente". Catón, habiendo aclarado que no le teme a la amenaza de los príncipes ya que los agentes virtuosos siguen principalmente a sus propias convicciones, le explica a Apolo que agregó la palabra *libera* para que se pudiera comprender el significado de la frase.

26 *Ibid.*, p. 181. Vamos a volver a tratar el peligro del personalismo político en el capítulo 6.

En efecto, sin el adjetivo *libera* ("libre") la gente podría haber creído que tenían que dar su vida por su país con independencia de la forma de gobierno, como si la patria y la libertad (republicana) fueran nociones totalmente desconectadas. Apolo le responde que los buenos príncipes tienen el poder de hacer que sus súbditos peleen por lo *Stato del Prencipe* con el mismo valor con el que defenderían su propio patrimonio, como si el amor a la patria no consistiera en el amor a la libertad sino en el amor al soberano. Precisamente, la respuesta de Apolo explica por qué Catón sintió la necesidad de cambiar el grabado: la expresión *patria libera*, que para el republicanismo clásico era una expresión redundante (lo mismo se aplica a la reciente noción habermasiana de "patriotismo constitucional"),[27] se hubo convertido en una frase polémica y hasta contraproducente en la época de la soberanía durante el siglo XVII.[28]

La moraleja republicana de esta historia es que no hay que confundir la patria con el país.[29] El país es cualquier comunidad política o *natio* en la que sucede que vivimos o nacemos,[30] pero para un republicano, la patria, como sostiene Rousseau en *Sobre la economía política*, "no puede subsistir sin la libertad, ni la libertad sin la virtud, ni la virtud sin los ciudadanos; ustedes tendrán todo si ustedes forman ciudadanos; sin eso ustedes no serán sino malos esclavos, comenzando por los jefes de Estado".[31] Sin duda, como sostiene Cicerón, en cierto

27 Véase Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987, p. 302, traducción modificada: "Entrando en la materia, debemos entonces considerar primero contra quién se hace la conjura; y descubriremos que se hacen o bien contra la patria, o bien contra un príncipe". Sobre el "patriotismo constitucional", véase Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

28 Véase Maurizio Viroli, *For Love of Country*, *op. cit.*, pp. 44-45.

29 *Ibid.*, pp. 82, 105. Véase Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 233.

30 Quintiliano ya había distinguido entre *natio* y *patria*: véase Maurizio Viroli, *For Love of Country*, *op. cit.*, p. 19.

31 Jean-Jacques Rousseau, *Sur l'économie politique*, en *Œuvres Complètes*, eds. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, París, Gallimard, 1964, vol. III, p. 259.

sentido podemos llamar "patria a esa en donde hemos nacido y a aquella que nos ha tomado", pero "es indispensable cumplir con nuestro amor por esa patria que es la que tiene el nombre de república y abarca a la totalidad de los ciudadanos, por la cual debemos morir y a la cual nos debemos dedicar todos y a cuya disposición debemos poner todas nuestras cosas como si debiéramos consagrarnos a ella".[32]

La diferencia entonces entre el patriotismo republicano (expresión que bien entendida es redundante) y el nacionalismo no consiste en que el republicanismo sea indiferente o deplore la cultura en sentido amplio que incluye la historia, el lenguaje, las tradiciones, etc. Por el contrario, la diferencia consiste en la prioridad que el republicanismo le asigna a las instituciones políticas y a la forma de vida republicanas por sobre el particularismo en sentido estricto. Es por eso, por ejemplo, que Catón de Útica advertía en el Senado a los ciudadanos romanos que "no debían temer a los hijos de los germanos y de los celtas, sino al mismísimo César".[33] El nacionalismo, en cambio, le otorga prioridad al particularismo cultural incluso por encima de las instituciones políticas. De ahí que el patriotismo republicano sea compatible con otras identidades y lealtades, y de hecho hasta exija privilegiar la suerte de la república a la del propio país en caso de conflicto entre ambos, mientras que el nacionalismo exige lealtad incondicional a la nación.

32 Cicerón, *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 177, traducción modificada. Véase Cicerón, *Sobre los deberes*, ed. de José Guillén Cabañero, Madrid, Tecnos, 1989, p. 31: "cuando se examina diligentemente y se considera todo, se advierte que no hay sociedad más venerada ni más digna de nuestro amor que la que cada uno de nosotros tiene con la República. Amamos a nuestros padres, a nuestros hijos, a los parientes, a los amigos, pero solo la patria comprende a todos y cada uno de los que nos son queridos; por ella, ¿qué hombre de bien dudará lanzarse a la muerte para servirla? Por lo cual resulta más detestable la crueldad de aquellos que con todo género de crímenes han desgarrado el seno de la patria y están y estuvieron entregados a su destrucción".

33 Plutarco, *Catón menor*, LI.2, cit. en Luciano Canfora, *Julio César: Un dictador democrático*, traducción de Xavier Garí de Barbará y Alida Ares, Barcelona, Ariel, 2000, p. 142.

En realidad, la nación a la cual el nacionalismo exige lealtad incondicional no es tan genérica como parece. En efecto, tomemos, por ejemplo, la actitud de Pierre Laval, quien fuera la pieza clave del colaboracionismo durante la Francia ocupada. En un discurso transmitido por radio en ocasión del primer aniversario del comienzo de la guerra entre el Eje y la Unión Soviética, Laval sostuvo que: "yo deseo la victoria de Alemania, pues sin ella, rápidamente el comunismo se instalará por todos lados en Europa".[34] Como se puede apreciar, Laval prefería una Francia ocupada antes que una Francia "libre" (al menos de la ocupación extranjera) aunque comunista. Es un error creer entonces que el republicanismo se siente más cerca de las instituciones mientras que el nacionalismo está más cerca del país en sí mismo, v.g., Francia. El país en sí mismo, o en abstracto, no existe.

El patriotismo, además, puede ser muy demandante o universalista, tal como lo muestra el *Elogio de la ciudad de Florencia* (*Laudatio florentinae urbis*) de Leonardo Bruni, escrito en 1403/4. En efecto, Bruni sostiene en toda república "en primer lugar ha sido provisto con todo cuidado que el derecho sea considerado santísimo, sin el cual ni puede existir la ciudad ni tampoco puede ser llamada una ciudad; por lo tanto, que exista la libertad, sin la cual este pueblo [florentino] jamás estimaría para sí mismo que debe vivir". Es precisamente por eso que Leonardo sostiene famosamente que dado que Florencia era una república, "mientras que la ciudad de los florentinos sobreviva, nadie realmente pensará que carece de patria":[35] Florencia entonces no es solamente una patria para los florentinos, sino para todos los que son víctimas de la injusticia. O como sostiene Apiano: "todos los que razonan correctamente consideran a la libertad, dondequiera que ellos se encuentren, como a su patria".[36]

34 Fred Kupferman, *Laval. 1883-1945*, París, Balland, 1987, p. 337.

35 Cit. en Maurizio Viroli, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 223.

36 Véase Apiano, *Historia romana*, traducción de Antonio Sancho Royo, Madrid, Gredos, 1985, vol. II, pp. 214-215, traducción modificada.

En cuanto al territorio, el republicanismo adopta la misma posición que suscribe en relación a la cultura. En efecto, mientras que para un nacionalista la comunidad política sería impensable sin un territorio original, para un republicano la integridad o autenticidad territorial, por así decir, no es un ingrediente constitutivo de la comunidad política. Ciertamente, el republicano comparte la necesidad de contar con cierto territorio, pero no tiene por qué tratarse necesariamente de un territorio original o providencial. Para el republicanismo, el territorio no tiene valor inherente sino que es valioso solamente porque es una precondición necesaria para la existencia de la república, una de las varias condiciones sin las cuales no existiría la república. Como sostiene Lucano, "Cuando ardió la ciudadela Tarpeya bajo las antorchas de los galos y habitaba Camilo en Veyos, allí estuvo Roma. Nunca perdió el orden institucional [*ordo*] sus derechos por haber cambiado de lugar". En cambio, César, que ocupaba el espacio físico de Roma luego de haber cruzado el Rubicón, irónicamente solo "posee techos que cobijan dolor y casas deshabitadas y leyes que guardan silencio y un foro sin actividad en señal de duelo".[37]

El republicanismo sostiene entonces que una república necesita *un* territorio que satisfaga ciertas condiciones, pero no *el* territorio originario o providencial. De hecho, hasta Ernst Renan, el padre fundador de la ideología nacionalista, sostiene que "no es la tierra, más que la raza, lo que funda una nación. La tierra provee el *substratum*, el campo de batalla y de trabajo, el hombre provee el alma. El hombre es todo en la formación de esta cosa sagrada que se denomina un

37 Lucano, *Farsalia*, traducción de Jesús Bartolomé Gómez, Madrid, Cátedra, 2003, p. 343, traducción modificada. Lord Byron, un campeón de la causa republicana, precisamente decía en referencia a su país, Inglaterra, que "no tengo una gran causa para amar ese lugar de tierra, que sostiene lo que *podría haber sido* la nación más noble" (*Don Juan*, *Canto X*, en *Selected Poems of Lord Byron*, ed. Paul Wright, Hertfordshire, Wordsworth, 2006, pp. 394-395). De hecho, Inglaterra, que supo ser la defensora de la libertad, se había convertido en el enemigo del mundo.

pueblo".[38] Y no es entonces una casualidad que, según Renan, el nacionalismo en sentido estricto debía ser republicano, ya que según él las "palabras *patria* y *ciudadano* habían recuperado su sentido" cuando en "el siglo XVIII" el "hombre había regresado, luego de siglos de humillación, al espíritu antiguo, al respeto de sí mismo, a la idea de sus derechos".[39]

La prioridad del amor a la patria por sobre cualquier otra consideración "nacionalista", por así decir, sale a la luz apenas establecida la república, tal como lo cuenta Tito Livio. Ante la propuesta de los legados enviados por Porsena a los efectos de restablecer a Tarquino en el trono de Roma (el lector recordará la historia que hemos contado al final del capítulo 2), la respuesta oficial fue que "El pueblo de los romanos ya no vivía en un reino sino en libertad. De este modo, tenía el ánimo resuelto a abrir las puertas a los enemigos antes que a los reyes; los deseos de todos [los ciudadanos] eran tales, que en aquella urbe, la ciudad tendría el mismo final que la libertad".[40] El mismo razonamiento subyace a la exigencia de Sabina en *Horacio* de Corneille en ocasión de la guerra entre Alba y Roma: "Cuando entre nosotros y tú yo veo la guerra abierta, / temo nuestra victoria, tanto como nuestra pérdida. / Roma si tú te quejas de que esto es traicionarte [*te trahir*], / Hazte de enemigos que yo pueda odiar [*haïr*]".[41]

38 Ernest Renan, *¿Qué es una Nación?*, traducción de Ana Kuschnir y Rosario González Sola, Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 63.

39 *Ibid.*, p. 46. David Miller también reivindica la olvidada conexión necesaria entre nacionalismo y republicanismo (*On Nationality*, *op. cit.*, pp. 150-151).

40 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, ed. Maurilio Pérez González, Madrid, Akal, 1989, p. 175, traducción modificada. Como ya hemos visto en el capítulo 3, la plebe se quejaba precisamente de la esclavitud por deudas a manos de los patricios: "Murmuraban que ellos, luchando en el exterior por la libertad y el imperio, en su patria eran hechos prisioneros y oprimidos por los ciudadanos, y que la libertad de la plebe estaba más protegida en la guerra que en la paz y entre los enemigos más que entre los ciudadanos" (*Ibid.*, p. 184, traducción modificada).

41 Pierre Corneille, *Horace*, en *Oeuvres complètes*, ed. Georges Couton, París, Gallimard, 1980, I, p. 846.

Aux armes, citoyens!

Hablando de enemigos, las sospechas del universalismo moral en relación al particularismo político aumentan considerablemente cuando la inclusión y la exclusión particularistas son puestas al servicio no solamente de la cooperación, sino además de la acción violenta, tal como nos lo recuerda la historia que figura en la Biblia sobre los galaaditas que cerca del año 1200 a.C. derrotaron a los efraimitas, expulsándolos de sus hogares y forzándolos a cruzar el río Jordán. Después de la batalla, muchos efraimitas intentaron volver a casa tratando de sortear el control galaadita del río. Para poder descubrir a los efraimitas que se hacían pasar por galaaditas, los guardias galaaditas les pedían a los viajeros que querían pasar que pronunciaran la palabra hebrea *shibboleth* (espiga). De ahí que hoy en día la palabra *shibboleth* designa cualquier identificador altamente confiable de pertenencia a un grupo cultural,[42] ya que se trataba de un test muy simple pero aparentemente efectivísimo, debido a que el dialecto efraimita antiguo no contaba con el sonido *sh*, lo cual impedía que un efraimita pudiera pronunciar la palabra en cuestión. De hecho, según la Biblia cuarenta y dos mil efraimitas no solamente no pudieron pasar la frontera, sino que además murieron por no poder pronunciar la *sh*.

Es asimismo natural que el republicanismo sea blanco de las sospechas universalistas ya que un patriota republicano no solamente está dispuesto a morir por ella, tal como reza el verso de Horacio "Es dulce y decoroso morir por la patria" (*Dulce et decorum est pro patria mori*),[43] sino que además está dispuesto a matar por ella. En efecto, el autogobierno constitutivo de la libertad republicana no solo consistía

42 Véase Joshua Greene, *Moral Tribes*, *op. cit.*, p. 50.

43 Horacio, *Odas*, III.ii.13. La expresión *pro aris et focis pugnare* ("pelear por los altares y los hogares") utilizada a menudo por Cicerón y por Tito Livio, hacía referencia precisamente a la patria. Carl Schmitt emplea esta misma expresión para explicar el carácter particularista del compromiso político del partisano. Véase *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlín, Duncker & Humblot, 1963, p. 77.

en el imperio de la ley en términos de la inexistencia de dominación interna, sino que además incluía el rechazo de toda interferencia extranjera, esto es, el derecho a la autodeterminación.

Sin embargo, para que pueda despegar la impugnación universalista del uso de la cultura al servicio de la acción violenta, debe antes convencernos, en primer lugar, de que su posición es pacifista, i.e. debe convencernos de que la violencia es repudiable en sí misma, con independencia de cuál es el fin que persigue, tal como lo proclamaban al menos los cristianos primitivos, quienes creían que era preferible ser siempre víctima de la violencia antes que ponerla en práctica. Por lo tanto, quienes piensan que meramente se defienden cuando los agreden, a pesar de lo que creen, no son pacifistas sino partidarios de la guerra justa.

Antes de seguir, convendría aclarar que todo republicano genuino antepone la política (entendida como deliberación y decisión sobre los asuntos públicos) a la guerra y es por eso que el eslogan favorito de Cicerón era "cedan las armas a la toga".[44] En efecto, Cicerón sostiene que "los togados [i.e. los magistrados] que están a cargo de la república no confieren una utilidad menor que los [los magistrados] que libran la guerra"; además, debido a la deliberación entre los magistrados (*eorum consilio*), "se evitaron, se terminaron e incluso se declararon muchas guerras". Es por eso que debemos valorar más "a la razón que toma decisiones que a la valentía que combate", pero "se ha de precaver que no hacemos eso más por evitar la guerra que por razón de la utilidad [común]".[45]

Existen dos grandes concepciones de la guerra: (a) lo que podría llamarse a muy grandes trazos la doctrina de la *guerra* justa, según la cual la guerra es entendida en general como un acto ilícito o ilegal, y por lo tanto ocasionalmente como una eventual legítima defensa y/o castigo frente a un incumplimiento de la ley, como por ejemplo una agresión, y (b) la doctrina del *enemigo* justo, según la cual la guerra es

44 Cicerón, *Sobre los deberes*, *op. cit.*, p. 40.
45 *Ibid.*, p. 41, traducción modificada.

un mecanismo de resolución de conflictos o una política pública entre otras (tal como nos lo recuerdan los otrora "Ministerios de Guerra", con sus correspondientes fachadas en edificios homónimos, papelería oficial, etc.) y por lo tanto se trata de un acto jurídico más en la medida en que cumpla con ciertas formalidades (v.g., la distinción entre combatientes y no combatientes).

La posición republicana clásica, sin embargo, no es fácil de catalogar. Por un lado, es indudable que el republicanismo es un exponente destacado de la tradición de la guerra justa. Tal como lo explica Cicerón, la razón por la cual el republicanismo va a la guerra es "que se viva sin graves violaciones de derechos (*sine iniuria*)",[46] y además la "guerra [...] es emprendida de tal forma que se vea que no busca ninguna otra cosa que la paz".[47] Por otro lado, no hay que olvidar que el énfasis en el aspecto material de la justicia de la guerra no le impidió a la tradición republicana incluir como ingredientes de la guerra justa ciertos requisitos formales tales como la declaración de guerra por parte de los sacerdotes feciales y, fundamentalmente, la distinción entre el enemigo justo y el injusto (o bandido). Esta última distinción dependía de que el enemigo contara con una organización institucional (con una asamblea, erario público, etc.) y entre las implicaciones más importantes del reconocimiento del estatus de enemigo justo se contaban tanto el derecho de *postliminium*, por el cual los prisioneros de guerra no se convertían *ipso facto* en esclavos sino que podían ser intercambiados por sus pares en manos del enemigo, cuanto la observancia de la palabra dada precisamente al enemigo. De hecho, según Cicerón, fue precisamente por eso que, tal como vimos en el capítulo 2, durante la Primera Guerra Púnica, "Régulo no pudo perturbar con un perjurio los pactos convenidos con enemigos de guerra", ya que se "trataba de un enemigo regular y legítimo, con el cual tenemos el derecho de los feciales y muchos otros derechos comunes",[48] a pesar de que Cartago podría haber arrasado Roma en caso de haber ganado la guerra.

46 *Ibid.*, pp. 20-21, traducción modificada.
47 *Ibid.*, p. 41.
48 *Ibid.*, p. 185.

De ahí que el compuesto bélico republicano sea menos estable de lo que parece. Por un lado, se trata de un discurso normativo que merced a su preocupación por la justicia de la guerra dio lugar a la doctrina escolástica de la guerra justa mediante la recepción agustiniana de Cicerón. Por el otro, la simetría normativa de los involucrados en el conflicto bélico que subyace a la idea republicana de un enemigo justo fue sin duda una antecesora de la propia teoría "hobbesiana" de la guerra estatal regular. Por ejemplo, el propio Cicerón sostiene que "nuestros mayores [...] a Cartago y a Numancia las arrasaron y sembraron de sal. Yo no hubiera querido la destrucción de Corinto; pero creo que perseguían cierta meta, sobre todo la conveniencia del lugar, para que el lugar mismo no pueda ocasionalmente exhortar a hacer la guerra [contra Roma]".[49] El propio Tito Livio trae a colación la máxima: "se ha de actuar para que el derecho y el poder sobre todas las cosas no le lleguen a un [solo] pueblo",[50] la cual a veces, como explica Gabriel Naudé, "nos obliga a prestar ayuda a nuestros vecinos incluso contra quienes jamás nos han agredido, por temor a que su ruina sirva de escalón para precipitar la nuestra y que, siendo nuestros compañeros devorados por estos nuevos cíclopes, no tengamos que esperar más gracia que la que le fue dada a Ulises, la de ser reservados para satisfacer su último hambre".[51]

Como se puede apreciar, el planteo republicano clásico es mucho más generoso sobre la licitud de la guerra en relación a la teoría están-

49 *Ibid.*, p. 21, traducción modificada.

50 Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, XLII.46, cit. en Gabriel Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, traducción de Carlos Gómez Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1998, p. 77.

51 Gabriel Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, *op. cit.*, p. 80, traducción modificada. Naudé agrega: "tantos príncipes no desearían la restitución del Palatinado, ni tanta prosperidad al rey de Suecia, ni que Casale mantuviese al duque de Mantua, si no fuera por limitar en virtud de esta máxima la ambición desmesurada de ciertos pueblos que practican sobre sus príncipes vecinos lo que los ricos burgueses practican sobre los pobres, '¡Ah, si tan solo accediera a la pequeña esquina que ahora me desfigura el terrenito!' (Horacio, *Sátiras*, II.6)".

dar de la guerra justa, ya que contempla la justificación de guerras ofensivas o lisa y llanamente imperiales. Hoy en día, salvo el caso del pacifismo extremo, si bien estamos dispuestos a conceder la licitud de una guerra emprendida en defensa de la nación (o de la patria, para usar la más estricta terminología republicana), hoy en día, la idea misma de una guerra ofensiva o agresiva jamás podría ser considerada como una opción justificada, ya que el significado contemporáneo de agresión como un término peyorativo hace que la justificación de la agresión sea una contradicción en sus términos. Sin embargo, algunos aristotélicos como Elizabeth Anscombe creen que "la concepción presente de 'agresión', como tantas concepciones influyentes, es mala. ¿Por qué *debe* estar mal dar el primer golpe en una lucha? La única cuestión es quién tiene razón, si es que alguno la tiene".[52] La respuesta es que nuestro rechazo a la guerra ofensiva o de agresión se debe a que suponemos que el orden internacional en este momento es básicamente justo, y que por eso el *statu quo* debe ser siempre respetado. La guerra queda prohibida, entonces, a menos que se trate de un acto de defensa propia o una decisión del organismo legal competente, en este caso la ONU.

Metus hostilis

El republicanismo clásico no solamente apelaba a la guerra para defenderse de sus enemigos externos, sino que además la guerra externa cumplió un papel decisivo para la conservación de la república, en virtud de un mecanismo que la tradición republicana solía denominar *metus hostilis* o miedo al enemigo.[53] En efecto, para Maquiavelo, "la

52 Elizabeth Anscombe, "War and Murder", en *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 52.

53 Ioannis D. Evrigenis lo denomina "asociación negativa" (véase *Fear of Enemies and Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 1). Un muy renombrado cultor de la asociación negativa es Martín Fierro, indudablemente, a juzgar por su festejada estrofa: "Los hermanos sean

razón de la desunión de las repúblicas la mayor parte de las veces es el ocio y la paz; la razón de la unión es el miedo y la guerra".[54] De ahí que la falta de enemigos debilitara enormemente la libertad de Roma:

> habiendo dominado África y Asia y reducido a casi toda la Grecia a su obediencia, los romanos devinieron seguros de su libertad y no les pareció más que hubiera enemigos capaces de hacerlos sentir miedo. Esta seguridad y esta debilidad de los enemigos hizo que el pueblo romano, al dar el consulado, no prestara más atención a la virtud sino al favor popular, eligiendo a tal punto a los que mejor sabían entretener a los hombres, no a los que mejor sabían vencer a los enemigos; después de los que tenían más favor popular, decidieron dárselo a los que tenían más poder, de tal forma que los buenos, por defecto de tal ordenamiento, permanecieron totalmente excluidos.[55]

Pero quizás el *locus classicus* del miedo al enemigo sea el siguiente pasaje de Salustio en su *Guerra de Jugurta*:

> la costumbre de las disensiones entre el partido [popular] y la facción [de los nobles], donde se originaron todas las malas prácticas que le sucedieron, tuvo principio en Roma [...] como consecuencia del ocio y de la abundancia de esos bienes que los mortales consideran principales. En efecto, antes de que Cartago fuera destruida, el pueblo y el Senado romanos manejaban plácida y modestamente la república entre ellos, y no existía entre los ciudadanos ni la lucha

---

unidos, porque esa es la ley primera; tenga unión verdadera en cualquier tiempo que sea, porque si entre ellos pelean, los devoran los de ajuera" ("La vuelta de Martín Fierro", vv. 4691-4696).

54 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 266, traducción modificada.

55 *Ibid.*, p. 85, traducción modificada. Véase Jean Bodin, *Los seis libros de la República*, selección y traducción de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1985, p. 243: "Los romanos nunca tuvieron mejor antídoto, ni remedio más eficaz contra las guerras civiles que enfrentar los súbditos al enemigo".

> por la gloria ni por la dominación: el miedo al enemigo retenía a los ciudadanos en las buenas prácticas. Pero, cuando aquel formidable miedo [al enemigo] se apartó de sus mentes, atacaron esa lascivia y soberbia, es decir lo que la situación favorable ama. De este modo, el ocio que habían anhelado en la situación adversa, después de haber sido obtenido, fue más áspero y acerbo [que la adversidad]. Porque la nobleza comenzó a poner su dignidad al servicio de su pasión, y el pueblo, su libertad; cada uno se conducía para sí mismo, arrasaba, robaba. De este modo, todas las cosas fueron cortadas en dos partes, y la República, que estaba en el medio, fue desagarrada”.[56]

El debate narrado por Diodoro de Sicilia entre Nasica y Catón el Viejo en el Senado ilustra claramente el mecanismo de la asociación negativa o miedo al enemigo. Después de la guerra contra Aníbal, Catón “después de la declaración de su juicio particular, acostumbraba decir en la asamblea cada vez: ‘que Cartago no exista’. Y repetía a menudo lo mismo sin que importara cuál era el tema en discusión en el Senado, aunque siempre estuvieran siendo debatidas otras cuestiones. Por el otro lado, Nasica siempre expresaba lo contrario: ‘que Cartago exista siempre’”. El historiador Diodoro explica luego que si bien “ambos juicios parecían ser buenos y captar la atención del Senado”, i.e. se trataba de un debate genuino o *in utramque partem*, la posición de Nasica parecía ser superior entre “los que sobresalían en razón [política]”, ya que Roma debía compararse solamente con las potencias más grandes y porque sobre todo

56 Salustio, *Guerra de Jugurta*, ed. bilingüe de Joaquín García Álvarez, 3ra. ed., Madrid, Gredos, 1971, pp. 138-140, traducción modificada. De hecho, el principio del miedo al enemigo también ha sido llamado “teorema de Salustio” por N. Wood, “Sallust’s Theorem: a Comment on ‘Fear’ in Western Political Thought”, en *History of Political Thought*, 16, 1995, p. 181. Lucano precisamente se lamentaba: “si tan grande es tu amor, Roma, por una guerra nefasta, cuando hayas sometido bajo las leyes latinas al orbe entero, contra ti vuelve tu mano: hasta ahora no te ha faltado enemigo” (Lucano, *Farsalia*, *op. cit.*, p. 150, traducción modificada).

> en la medida en que Cartago se salvara, el miedo que ella generaba compelería a los romanos a ponerse de acuerdo y a gobernar a sus súbditos equitativamente y honorablemente —lo cual es lo mejor para la conservación y el aumento de la hegemonía—; pero una vez que la ciudad rival estuviera destruida, era solamente muy evidente que habría una guerra civil entre ciudadanos y que el odio por la hegemonía surgiría entre los aliados a causa del deseo de tener más y de la ilegalidad de los gobernantes [romanos]. Y todo le sucedió a Roma después de la destrucción de Cartago.[57]

Como se puede apreciar, el mecanismo del miedo al enemigo, correctamente entendido, jamás implica la destrucción del enemigo, sino que por el contrario exige su conservación para que precisamente su sola presencia ayude a la conservación a su vez de la comunidad, mientras que la destrucción del enemigo, por el contrario, conduce a la autodestrucción de la comunidad en cuestión. En todo caso, debemos "no quitarles a los vencidos nada que fuera más allá del libertinaje de violar derechos".[58] El propio Carl Schmitt sostiene que el "enemigo no es algo que debe ser eliminado debido a cierto fundamento y aniquilado a causa de su desvalor. El enemigo se para en mi propio plano",[59] y debe ser nuestro igual, un sujeto que cuenta con los mismos derechos que nosotros. Un típico ejemplo de perversión total del mecanismo del miedo al enemigo es el caso del dictador español Ramón María Narváez, quien ante la pregunta de su confesor en su lecho de muerte si "perdonaba a sus enemigos", le respondiera sin remordimiento alguno: "No tengo enemigos, los he matado a todos".[60]

57 Diodoro de Sicilia, *Biblioteca Histórica*, XXXIV/XXXV.33.3-4, cit. en Ioannis D. Evrigenis, *Fear of Enemies and Collective Action*, *op. cit.*, pp. 38-39.

58 Salustio, *Conjuración de Catilina*, ed. bilingüe de Manuel C. Díaz y Díaz, 3ra. ed., Madrid, Gredos, 1974, p. 35, traducción modificada.

59 Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen*, *op. cit.*, p. 87.

60 Cit. en Carl Schmitt, "Die legale Weltrevolution", en *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*, ed. Günter Maschke, Berlín, Duncker & Humblot, 2005, pp. 936, 966.

Tito Livio constata la hipótesis de Nasica y de Salustio al señalar repetidas veces cómo Roma a lo largo de su historia se había salvado literalmente gracias a que contaba con un enemigo externo. Por ejemplo, "el temor externo, vínculo máximo de concordia, mantenía unidos los ánimos, a pesar de la sospecha y la ira".[61] En sentido inverso, Tito Livio explica que "debido a la abundancia y al ocio, los ánimos se volvieron lascivos, y los males prístinos, después de que faltaran en el exterior, los buscaron en el interior".[62] Por otro lado, el miedo al enemigo era a menudo un arma patricia para mantener el *statu quo*. Por ejemplo, "los tribunos proclamaban públicamente en el foro que se había simulado la comedia de la guerra con los voscos". En realidad, "ya ni siquiera con valor se oprimía la libertad del pueblo romano, sino que se eludía con astucia. Se buscaban nuevos enemigos, puesto que ya se había esfumado la confianza de que los ecuos y los volscos pudiesen levantarse en armas por su propia iniciativa después de haber sido destruidos casi por completo, con lo que una colonia fiel y vecina resultaba infamada".[63]

La otra cara del miedo al enemigo, ciertamente, es que "se puede pensar que varias guerras presentadas como extranjeras en los relatos míticos disimulan una violencia más intestina", de tal forma que "el principio de toda guerra 'extranjera'" es que "las tendencias agresivas potencialmente fatales a la cohesión del grupo se orientan [...] desde adentro hacia afuera". En efecto, "[n]umerosos son los textos que muestran dos ciudades o dos naciones peleando, en principio independientes la una de la otra, Tebas y Argos, Roma y Alba, la Hélade y Troya".[64] Por lo tanto, es natural acusar al republicanismo de inventar un enemigo en aras de mantener la cohesión social,[65] i.e. de ser incapaz de

61 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 208, traducción modificada.
62 *Ibid.*, p. 229, modificada.
63 *Ibid.*, p. 262.
64 René Girard, *De la violence a la divinité*, París, Grasset, 2007, p. 603.
65 Jean Bodin, precisamente, sostiene que una vez que los romanos "sometieron a todos los pueblos de Italia, o se aliaron con ellos, se dieron cuenta entonces que, para la seguridad de la república, era conveniente buscar y aun inventar enemigos [...]" (Jean Bodin, *Los seis libros de la República*, *op. cit.*, p. 247).

distinguir entre el otro, el distinto, el extranjero, etc., por una parte, y el enemigo, por la otra, en aras de la conservación de la república. Huelga decir, sin embargo, que semejante confusión entre el extranjero y el enemigo es difícil de reconciliar con la exigente virtud cívica constitutiva del republicanismo. Cicerón mismo era consciente del problema, ya que se lamentaba de que quien debería ser llamado propiamente enemigo (*perduellis*) en realidad era llamado extranjero (*hostis*),[66] y agrega que anteriormente se llamaba *hostis* (con el tiempo la palabra utilizada para designar al "enemigo") a quien en la época de Cicerón era llamado extranjero (*peregrinum*).[67]

Maquiavelo, no obstante, cree que el mecanismo de asociación negativa no tiene por qué hacer referencia a un enemigo inventado, al menos en el caso de las repúblicas, ya que según Maquiavelo "es imposible que una república consiga estar tranquila, gozando de su libertad y sus modestas fronteras: porque aunque ella no moleste a otros, ella será molestada; y de ser molestada nacerá el deseo y la necesidad de conquistar".[68]

Repúblicas imperiales

Si bien la idea de república inicia su vida política designando un régimen particular (obviamente Roma), la misma parece adolecer de cierta tendencia universalista hacia la sinécdoque imperialista, inherente quizás al concepto mismo de cosa pública e ilustrada por el adagio "todos los caminos conducen a Roma".[69] El republicanismo,

66 La palabra inglesa "host" es bastante ilustrativa al respecto.

67 Véase Cicerón, *Sobre los deberes*, *op. cit.*, p. 22.

68 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 242, traducción modificada.

69 La tendencia hacia la sinécdoque es otro punto débil del cosmopolitismo, al menos en comparación con el particularismo político, ya que en el caso de este último la sinécdoque salta a la vista.

además, no pocas veces se ha mostrado proclive a actualizar sus aspiraciones universalistas mediante la guerra, lo cual provoca que el republicanismo, a pesar de o en realidad debido a la preocupación que muestra por la libertad, sea fácil blanco de la atribución de hipocresía o directamente perversidad.[70] Como explica Benjamin Constant, "una cosa es defender la patria, otra cosa atacar los pueblos que también tienen una patria para defender. El espíritu de conquista busca confundir estas dos ideas. Algunos gobiernos, cuando envían sus legiones de un polo al otro, hablan todavía de la defensa de sus hogares; se diría que ellos llaman sus hogares a todos los sitios donde ellos han encendido el fuego".[71]

Hobbes sostiene otro tanto en las primeras líneas de su tratado, precisamente, *Del Ciudadano*, cuando hace referencia a quien muy probablemente era considerado el paradigma de la virtud ciudadana y a lo que sin duda era la república por excelencia. En efecto, Hobbes hace referencia a las palabras del censor Marco Porcio Catón (el mismo que discutiera, como hemos visto, con Nasica acerca del destino de Cartago), para quien "todos los reyes eran del género de las bestias rapaces",[72] a pesar de que los generales victoriosos de la república romana tomaban su sobrenombre precisamente de las naciones que habían expoliado y saqueado: "africanos, asiáticos, macedonios, aqueos". Dicha comparación no solo le permite a Hobbes preguntarse: "el pueblo romano mismo, [...] ¿qué clase de bestia era?", sino además traer a colación la arenga del líder samnita Poncio Telesino en ocasión de la batalla de Puerta Colina (82 a. C.) durante la así llamada "guerra social" que precisamente se originó en contra de la dominación romana de Italia. En dicha arenga, Poncio Telesino instaba a sus tropas a "arrasar y destruir a Roma misma" y concluía que "nunca habrán de faltar lobos raptores de la libertad itálica si no se tala el bosque en el cual

70 Véase Gabriel Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, *op. cit.*, pp. 132-133.

71 Benjamin Constant, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 156.

72 Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, traducción y prólogo de Andrés Rosler, Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 108.

suelen refugiarse".[73] El mensaje parece ser claro: la libertad de Roma era inseparable de la sujeción itálica y de hecho del imperio mundial. Cicerón mismo no tenía empacho en afirmar *urbi et orbi* que "no es lícito que el pueblo romano sirva, cuando los dioses inmortales quisieron que imperara sobre todos los pueblos. [...] Las otras naciones pueden soportar la esclavitud, al pueblo romano le es propia la libertad".[74] Lo que subyace a la defensa pública que Cicerón hace del imperio republicano es la idea de que "La libertad no es nada cuando todo el mundo es libre".[75]

El republicanismo humanista temprano-moderno muestra que la tendencia a la sinécdoque no es un accidente correspondiente exclusivamente a una etapa inicial en el desarrollo del republicanismo.[76] Por ejemplo, Alberico Gentili, primer profesor de Derecho Civil en Oxford a fines del siglo XVI y autor de la *summa* de la tradición humanista de la guerra, *De Iure Belli*, en sus clases de lo que hoy llamaríamos derecho internacional enseñaba la expansión imperial de Roma argumentando, fiel a la metodología humanista, un día en contra de Roma y otro día a favor. De hecho, estas clases, publicadas en 1599 como una obra dividida en dos libros, tienen la forma de un clásico diálogo humanista sobre la guerra, sin que el lector pueda determinar fehacientemente de qué lado está el autor.[77]

73 *Ibid.*, p. 107.
74 Cicerón, *Discursos contra Marco Antonio o Filípicas*, ed. de José Carlos Martín, Madrid, Cátedra, 2001, p. 416, traducción modificada.
75 Pierre Corneille, *Sertorio*, IV, 1335-1341, cit. en Denis Diderot y Jean Le Rond d'Alembert (eds.), *Artículos políticos de la "Enciclopedia"*, ed. Ramón Soriano y Antonio Porras, Madrid, Tecnos, 1986, p. 120. Véase nuestro capítulo 1, *in fine*.
76 Huelga decir que el republicanismo revolucionario francés experimentó un proceso similar. Véase, v.g., Azar Gat, *War in Human Civilization*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 502. Dicho sea de paso, como veremos a continuación, la Iglesia misma adoptó la idea humanista de una *res publica* aunque *Christiana* para pelear en defensa de dicha república. Véase Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 27-30.
77 Véase Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, *op. cit.*, p. 17.

Gentili ciertamente reconoce que desde el punto de vista de la "más pura y verdadera [...] justicia", "dos partes no pueden pelear justamente",[78] ya que o bien una de las partes pelea justamente, por lo cual la otra lo hace de manera injusta, o bien ambas partes pelean injustamente. Pero, agrega Gentili, "nosotros ignoramos generalmente esa verdad. Por lo tanto, seguimos lo justo según los hombres. De este modo evitamos el argumento de Baldo [de Ubaldi] que nos contradice, que cuando la guerra es entre contrarios, es también necesario que una parte o la otra apoye una injusticia".[79] La premisa de Gentili es que "si existe duda de qué parte está la justicia, cuando ambas partes la buscan, ninguna puede ser injusta". La conclusión es que "está en la naturaleza de la guerra que ambas partes pretendan apoyar una justa causa".[80]

Ahora bien, una de las cuestiones distintivas planteadas por el republicanismo humanista es la del ataque preventivo, esto es, la acción bélica de una parte que teme el poder y/o las malas intenciones de otra, y que por eso ataca primero para protegerse (dicho sea de paso, el objeto de dicha protección no excluía la defensa del poder imperial y el afán de gloria). La cuestión es moralmente preocupante ya que "por definición el agresor todavía no había sufrido daño alguno y su juicio sobre la necesidad de su acto bien podría ser cuestionado no solamente por la víctima sino además por un observador neutral".[81]

Ahora bien, los republicanos humanistas justificaban además la guerra librada en aras de una comunidad cosmopolita movidos por su creencia en la existencia de una sociedad natural y universal entre todos los seres humanos, a pesar de que una vez que una comunidad política toma las armas en defensa de la humanidad, parecer ser casi

78 Alberico Gentili, *De Iure Belli*, Hanau, 1612, pp. 46-47.

79 *Ibid.*, pp. 48-49.

80 *Ibid.*. Las dudas sobre la justicia de la guerra, tal como nos lo recuerda Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Berlín, Duncker & Humblot, 1950, pp. 93, 126, ya habían sido planteadas y discutidas por Francisco de Vitoria.

81 Véase Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, *op. cit.*, p. 18.

inevitable que semejante decisión conduzca a una verdadera sinécdoque, i.e. a que el enemigo de la comunidad política en cuestión, la cual actúa en nombre de la humanidad, sea a la vez un enemigo de la humanidad.

La fraseología de Gentili al respecto no solamente es reveladora sino que iba a hacer escuela. Al comienzo de su discusión "Acerca de las causas humanas de hacer la guerra", en su tratado sobre la guerra, Gentili sostiene que las "causas humanas" en cuestión son aquellas por las cuales se inicia una guerra "habiendo sido violado algún derecho humano".[82] Y en su examen de "las causas honestas de hacer la guerra", Gentili explica que "si alguno peca evidentemente contra las leyes de la naturaleza y de los hombres, yo pienso que cualquiera puede coaccionarlo mediante la guerra".[83] Unas líneas más abajo, Gentili cita el siguiente pasaje de Agustín: "si alguna ciudad terrena decretase cometer graves delitos, habría que destruirla por decreto del género humano".[84] Y agrega Gentili inmediatamente:

> por eso apruebo aún más la opinión de quienes dicen que es justa la causa de los españoles; pues hacen la guerra a los indios los cuales practicaban concúbitos nefastos, incluso con bestias, y comían carnes humanas, de hombres muertos a tal efecto. De hecho, estos son pecados contra la naturaleza misma del género humano, y por lo tanto conocidos por todos, salvo quizá por los animales brutos y los hombres brutos.[85]

82 Alberico Gentili, *De Iure Belli*, *op. cit.*, p. 150.

83 *Ibid.*, p. 197.

84 Agustín, *La Ciudad de Dios*, V.1, cit. en Alberico Gentili, *De Iure Belli*, *op. cit.*, pp. 192-193.

85 Alberico Gentili, *De Iure Belli*, *op. cit.*, p. 198. Tampoco es una casualidad que uno de los defensores más acérrimos de la legitimidad de la guerra hecha por cristianos contra los infieles haya sido un eximio humanista como Juan Ginés de Sepúlveda, reconocido traductor de la *Política* al latín ciceroniano. Sepúlveda articuló la argumentación humanista acerca de la defensa de la *res publica* con la justificación aristotélica de la esclavización natural. Véase Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, *op. cit.*, p. 44.

De hecho, la idea de una sociedad humana cosmopolita les permitió a los humanistas extraer una conclusión que iba a ser de suma importancia para la política colonial europea. Al examinar a "quienes hacen la guerra por necesidad", Gentili sostiene que "Dios no creó la tierra para que estuviese vacía",[86] ya que "la ocupación de tierras vacantes es por derecho natural". Y "nuestros [juristas] enseñan acerca de las tierras incultas, que pueden ser reclamadas como si fuesen tierra de nadie". En caso de que dichas tierras estuvieran en el territorio de un príncipe, Gentili cree que los príncipes "ceden sin embargo ante el ocupante debido al derecho natural, que no quiere vacío alguno, aunque permanece la jurisdicción del príncipe". Gentili se pregunta entonces retóricamente "¿acaso no existen hoy estas tierras incultas en el mundo? [...] ¿En qué condición están hoy Grecia y Turquía entera? ¿En cuál condición está África? ¿Y esa España fecundísima de hombres? ¿Y bajo el imperio español, no está casi vacío todo el nuevo mundo?".[87]

No es ninguna novedad que otro paradigmático humanista como Erasmo había convocado, por un lado, a todos los cristianos a unirse en aras de la abolición de la guerra y del establecimiento de la paz perpetua y universal, sumándose a los demás humanistas renacentistas particularmente del Norte de Europa quienes criticaban a sus predecesores italianos debido a la importancia que éstos le atribuían al ideal republicano del ciudadano-soldado, todo esto en nombre del requerimiento estoico de considerar a todos los seres humanos como hermanos, al punto de identificar a la guerra con el homicidio, o fratricidio lisa y llanamente. Sin embargo, el pacifismo humanista de Erasmo, por absoluto que parezca, es en realidad relativo o contingente: si bien parece rechazar la guerra en general, en su *Dulce Bellum Inexpertis* solo rechaza la guerra que él considera injustificada, i.e. la guerra entre cristianos. De hecho, Erasmo defendió la cruzada de León X contra los turcos provocada por la caída de Constantinopla e inspirada por la recepción por parte del humanismo cristiano del discurso republi-

86 *Génesis* I.2; *Isaías* 45.18.
87 Alberico Gentili, *De Iure Belli*, *op. cit.*, pp. 131-132.

cano en términos de *res publica Christiana*. Asimismo, una vez designado consejero del Príncipe Carlos de Borgoña por la facción que defendía la paz con Francia, Erasmo se preguntaba retóricamente si el mundo cristiano iba a aliarse en contra de la parte más floreciente del mundo cristiano, en otras palabras contra Francia, cuyo lugar privilegiado entre las naciones católicas se debía, entre otras cosas, a que no estaba infectada por "herejes, cismáticos de Bohemia, judíos, marranos semijudíos", etc., a diferencia de los otros países vecinos a los turcos.[88] De ahí que Erasmo no tuviera empacho alguno en recurrir a la política de la asociación negativa en auxilio de la república cristiana: "si la guerra […] no es totalmente evitable, ese tipo de guerra sería un mal menor que los actuales conflictos impíos y las contiendas entre cristianos. Si el amor mutuo no los une, un enemigo común seguramente los unirá en cierta manera, incluso si falta la verdadera concordia".[89]

La curiosa dialéctica del republicanismo humanista respecto a la guerra emerge nuevamente en un pasaje de *Utopía* de Tomás Moro, en el que Moro indica que sus utópicos "no hacen la guerra sin pensar (*non temere capessunt tamen [bellum]*)".[90] La frase puede ser entendida como una mera referencia al hecho de que la idea misma de agencia supone la existencia de cierta causa o explicación de las acciones, la cual no tiene por qué tener valor justificativo, y de hecho está al borde de la tautología —incluso seres irracionales podrían tener una "razón" o causa por la cual actúan—, o en realidad la frase tiene un sentido valorativo que puede llegar a ser peligroso a menos que se trate de un agente cuya infalibilidad estuviera garantizada.[91]

88 Erasmo de Rotterdam, Carta 549, del 10 de marzo de 1517, a Riccardo Bartolini, cit. en Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, *op. cit.*, p. 30, n. 41.

89 Erasmo de Rotterdam, *Querela Pacis*, cit. en Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, *op. cit.*, p. 30, n. 42.

90 Tomás Moro, *Utopía*, en *Utopías del Renacimiento*, traducción de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, p. 86, traducción modificada.

91 Shlomo Avineri habla precisamente de la paradoja de la perfección en referencia a *Utopía*: "Si uno empieza con la presunción de que un cierto

Precisamente, Carl Schmitt cree que "[n]o es de ninguna manera una paradoja que justo los humanistas y los humanitarios presenten tales argumentos inhumanos. Pues la idea de la humanidad tiene dos lados. Ella es capaz de una dialéctica a menudo sorprendente", debido a que la ideología humanitaria tiene cierta "energía de disociación discriminatoria entre seres humanos e inhumanos": "con el ser humano en el sentido de la humanidad absoluta aparece [...] su nuevo enemigo, específicamente, el inhumano [*Unmensch*] como la otra cara del mismo concepto".[92] En la terminología de Reinhart Koselleck, la humanidad y el humanismo son típicos contraconceptos asimétricos, conceptos binarios que pretenden tener alcance universal pero cuya oposición es desigualmente contraria o impide el reconocimiento mutuo.[93] Es por eso que la "*humanidad* como tal no puede librar una guerra puesto que no tiene un enemigo, al menos en este planeta. El concepto de humanidad excluye el concepto de enemigo, porque tampoco el enemigo deja de ser un ser humano y, por lo tanto, en eso no existe distinción específica alguna". En la paráfrasis que Carl Schmitt dice hacer de Proudhon: "el que dice humanidad, quiere engañar". Esto permite que la "humanidad" sea en última instancia un precioso instrumento ideológico al servicio de la expansión imperialista y sea "en su forma ético-humanitaria un vehículo específico del imperialismo económico". Cuando un Estado combate entonces "a su enemigo político en nombre de la humanidad, esto no es una guerra de la humanidad sino una guerra por la cual un Estado determinado busca ocupar un concepto universal frente a su oponente bélico, para de ese modo identificarse (a costa de su oponente) con el concepto universal, parecido a como se puede acusar paz, justicia, progreso, civilización, para reivindicarse

---

grupo es perfecto porque no comete crimen o pecado alguno, el círculo tiende a cerrarse muy rápidamente diciendo que no comete pecado porque es perfecto" ("War and Slavery in More's Utopia", en *International Review of Social History*, 7, 1962, p. 289, cit. en Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 271, n. 178).

92 Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, *op. cit.*, p. 72.

93 Véase Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, p. 213.

a sí mismo y desautorizar al enemigo". En tales casos, "al enemigo le es negada la cualidad de ser humano, [...] él es declarado fuera de la ley (*hors-la-loi*) y de la humanidad (*hors l'humanité*) y de ese modo la guerra debe ser librada hasta la más extrema inhumanidad".[94]

De ahí que en contra del humanismo republicano se pueda emplear entonces un argumento muy similar al que se suele invocar en relación al uso de los derechos humanos en el contexto de la política internacional. Ahora bien, aunque es indudable que los derechos humanos, o la humanidad misma, suelen ser objeto de sendas racionalizaciones, por no hablar de un uso perverso de los mismos, ya que a menudo en nombre de la humanidad se han cometido las más atroces inhumanidades, de ahí no se sigue que el problema resida necesariamente en el universalismo invocado. En efecto, a menos que se demuestre la conexión conceptual o necesaria entre el uso de X y la naturaleza de X, la conexión, en todo caso, es contingente y en última instancia depende del sujeto que emplea o invoca X. En otras palabras, la responsabilidad es de dicho sujeto, no de X. En efecto, un martillo puede ser empleado en aras de la carpintería o para hundirle el cráneo a alguien. Por si el martillo suena demasiado instrumental o técnico para nuestros fines, pensemos en la moral. Muchos podemos escudarnos en ella para racionalizar nuestras acciones de tal forma que nuestros propósitos inmorales queden encubiertos tras la hipocresía. Pero, seguramente, no por eso alguien propondría deshacernos de la moral.

Por lo demás, a pesar de que puede ser utilizado para fines injustificados —lo cual se aplica a cualquier discurso político—, el patriotismo republicano, sin embargo, tal como habíamos visto en el primer capítulo en relación a la esclavitud, contiene sus propios anticuerpos en la forma de una teoría de la libertad como no dominación, la cual hace las veces de estándar último para poder evaluar las decisiones y las acciones de una república, incluyendo por supuesto el uso de la violencia política.

94 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, texto de 1932 con un prefacio y tres corolarios, Berlín, Duncker & Humblot, 1963, pp. 54-55.

Luchadores por la libertad

Hablando de los usos del republicanismo, fue la teoría de la libertad como no dominación la que inspiró a varias comunidades, fundamentalmente en la Europa del siglo XIX, a crear su propio Estado republicano mediante el uso de la violencia política. En general, los estudios consagrados al republicanismo tienden a pasar por alto el papel jugado por los valores marciales en la construcción de las repúblicas modernas particularmente en situaciones de guerra de conquista, ocupación militar y dominio extranjero, ya que asumen los valores de una comunidad política o Estado republicano en existencia. Sin embargo, el caso de las guerras de liberación nos permite percibir que la identidad misma de muchas repúblicas fue forjada al calor de las guerras a las cuales dichas repúblicas les deben sus nacimientos.[95]

Como muestra basta el botón de la lucha griega por la independencia frente a la ocupación turca, la cual se convirtió en un tópico del discurso patriótico republicano a partir del sitio turco en 1825 de la ciudad de Missolonghi, al oeste de Grecia. Luego de un año, los habitantes ya famélicos, enfermos y superados claramente en números, decidieron hacer un último esfuerzo por romper el sitio en la noche del 22 al 23 de abril de 1826. Sin embargo, sus planes fueron revelados y los participantes fueron aniquilados mientras intentaban escapar. Como consecuencia de esta acción, los turcos entraron a la ciudad, la incendiaron y saquearon, por no decir nada de la matanza que cometieron mientras tanto. Los habitantes que quedaban, fundamentalmente ancianos y enfermos, buscaron refugio en los polvorines, y antes que ser capturados vivos prefirieron volarse a sí mismos y a unos dos mil de sus enemigos. Una vez que las noticias llegaron a Francia,

95 La tradición republicana de la guerra, sin embargo, debe ser cuidadosamente separada del republicanismo atribuido al pacifismo radical, el anarquismo revolucionario y cierta excentricidad internacionalista. Sobre el discurso republicano puesto al servicio de las guerras modernas de liberación, véase Karma Nabulsi, *Traditions of War. Occupation, Resistance, and the Law*, Oxford, Oxford University Press, 1999, cap. 6.

tuvo lugar un frenesí de actividad artística y literaria en apoyo de la causa griega —desde poemas y obras de teatro, pasando por litografías, cuadros y marcas de licores—,[96] y los "súper poderes" de la época —Inglaterra, Francia y Rusia— fueron severamente criticados por no haber intervenido en la lucha, aunque esta última fuera descrita no solamente en términos de libertad y opresión, sino además, y quizás especialmente, en términos de un combate de un pueblo cristiano contra el barbarismo islámico.

Fue precisamente en ocasión de la lucha griega por la independencia que Lord Byron compuso su poema "Cuando un hombre no tiene libertad" (1820):

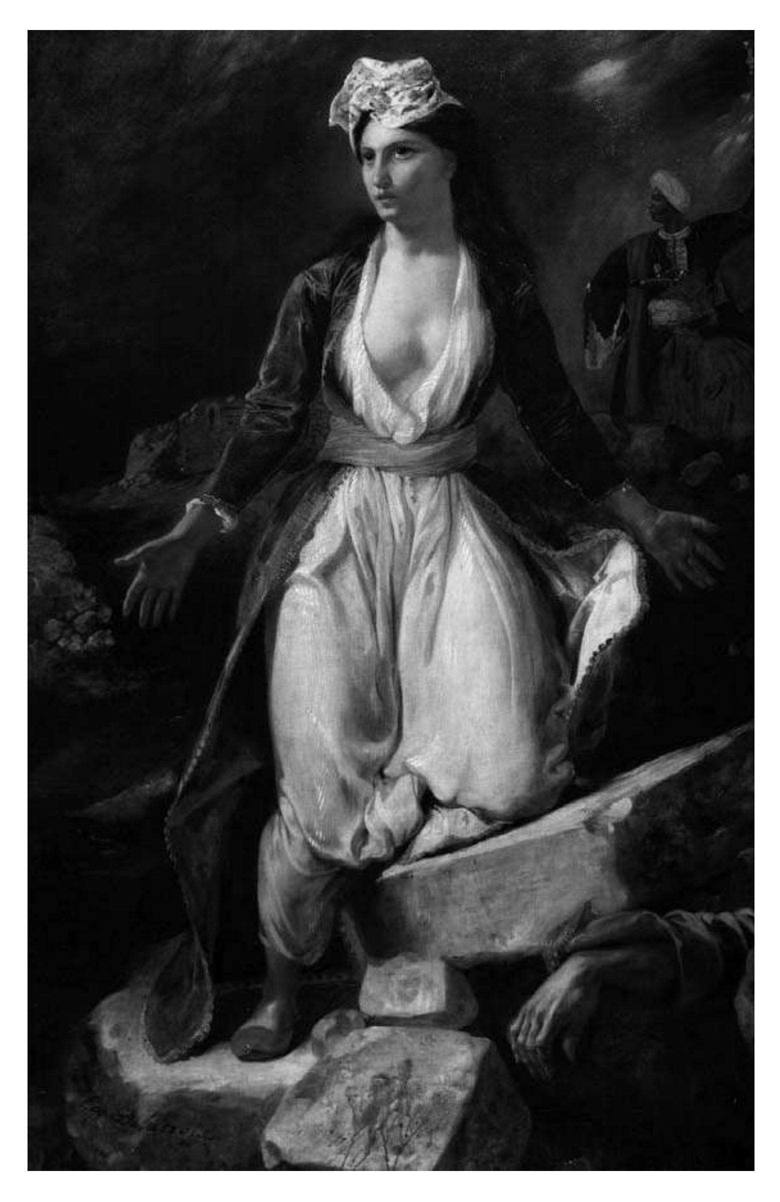
> Cuando un hombre no tiene libertad por la cual pelear en casa, / déjenlo combatir por la de sus vecinos; / déjenlo pensar en las glorias de Grecia y de Roma, / y ser golpeado en la cabeza por sus esfuerzos [*labours*], / Hacer bien a la humanidad es el plan caballeresco, / Y siempre es noblemente retribuido; / Entonces pelea por la libertad en dondequiera que puedas, / Y si no eres fusilado o colgado tú serás nombrado caballero.[97]

De hecho, Lord Byron murió de fiebre en Missolonghi, el 9 de abril de 1824, durante un respiro entre sitios.

El sitio de Missolonghi hizo además que Delacroix eligiera una alegoría, *Grecia sobre las ruinas de Missolonghi* (1826), para contribuir a una exhibición de beneficencia en apoyo a la causa griega. El cuadro de Delacroix muestra en su centro una personificación femenina de Grecia casi arrodillada, triste y pidiendo ayuda con las manos extendidas entre las ruinas de la ciudad. En el extremo inferior, por debajo de un bloque grande de piedra, aparece una mano sin vida que descansa sobre la punta de un cañón y que gotea sangre de la manga como un recuerdo de los defensores que murieron en la explosión. En el extremo

96 Véase *ibid.*, p. 60.

97 Lord Byron, *Selected Poems*, ed. Susan J. Wolfson y Peter J. Manning, Londres, Penguin, 1996, p. 634.



Eugène Delacroix, *Grecia sobre las ruinas de Missolonghi* (1826)

derecho superior, un soldado egipcio, aliado de los turcos, monta guardia como un símbolo de crueldad y opresión, sosteniendo un estandarte que tiene una cola de caballo como señal de conquista. Este mismo soldado sugiere la esclavitud y lo que para la época debe haber sido una inquietante inversión de la imaginería del habitual comercio de esclavos, la cual hacía referencia a mujeres negras desnudas bajo la dominación del hombre blanco. El colorido apagado y el escenario nocturno, con las nubes que atraviesan la luna, enfatizan el efecto sombrío. Dos de los detalles del cuadro hacen especial referencia al salvajismo turco. A la izquierda, sobre un muro bajo, hay una fila de cabezas griegas cortadas, y el bloque de piedra más cercano al espectador está salpicado con la sangre de los valientes defensores de la ciudad. Si bien con el tiempo el cuadro adquirió el título de *Grecia expirando sobre las ruinas de Missolonghi*, se trata de un título incorrecto ya que no había sido dado por Delacroix, y aunque la pintura representa la tragedia de la caída de la ciudad, no muestra necesariamente la extinción de la causa griega. Se podría decir que *Grecia sobre las ruinas de Missolonghi* es, al mismo tiempo, un monumento al lugar, un tributo a los valientes habitantes y un llamado a que los franceses apoyaran la lucha griega por la libertad.[98] Finalmente, como resultado de la intervención franco-inglesa, la libertad de Grecia fue reestablecida en la primavera de 1828 y a partir de 1832 el país fue reconocido como una Estado soberano.

El trilema de la guerra

En rigor de verdad, convendría terminar nuestra discusión explicitando el trilema al cual parece estar expuesto todo pensamiento sobre la guerra. En primer lugar, la aplicación del razonamiento moral a la guerra debería arrojar inexorablemente una conclusión moralmente

98 Véase Simon Lee, *Delacroix*, Londres, Phaidon, 2015, pp. 103-105.

condenatoria. En efecto, dado que la guerra conlleva el ejercicio de violencia generalmente letal contra seres humanos, amén del daño que provoca más allá de las víctimas y heridos, su criminalización parece ser inevitable. Una eventual justificación de la guerra tendría que explicar, v.g., por qué algo que es moralmente inaceptable, como la muerte deliberada de un ser humano, puede llegar a estar autorizado, qué decir de la posibilidad de que la guerra pueda llegar a ser un deber. Como habíamos visto, el cristianismo primitivo —siempre dispuesto a ofrecer la otra mejilla, incluso para el caso de agresiones injustas— precisamente adoptó una posición pacifista convencido de la imposibilidad de semejante justificación.

Una primera manera de evitar el rigorismo moral del pacifismo es la de relajar un poco las cuerdas del razonamiento moral de tal forma que solamente la violencia injustificada permanezca prohibida, mientras que la legítima defensa quede exenta de la prohibición del mandamiento de no matar. En otras palabras, se trataría de aplicar el mismo régimen vigente dentro de las comunidades políticas al régimen que gobierna las relaciones entre las diferentes comunidades políticas. Después de todo, a pesar de que la violencia está prohibida por el Código Penal, este mismo autoriza ciertas excepciones en caso de que ciertos "bienes jurídicos" estén en juego. Vale recordar, por lo demás, que este relajamiento del razonamiento moral en relación a la violencia fue precisamente el paso que dio la Iglesia Católica una vez que el cristianismo hubo dejado de ser perseguido e incluso tolerado para convertirse en religión de imperio.

A grandes rasgos, podemos describir esta justificación de la actividad bélica como una teoría normativamente asimétrica de la guerra, la cual dio lugar —al menos en Occidente— a una de las teorías más populares sobre la naturaleza de la guerra y su justificación, la así llamada tradición o teoría de la guerra justa, cuyos orígenes, tal como hemos visto, se remontan al pensamiento republicano clásico. En efecto, solamente aquella comunidad política que sufriera una grave violación de sus derechos podía iniciar una guerra legítimamente. Pero, tal como también hemos visto, se ha vuelto moneda corriente señalar que esta moralización limitada del derecho a hacer la guerra,

en lugar de lograr que la guerra quede contenida o restringida por estándares morales y/o legales, provoca antes bien la criminalización del enemigo y justifica de ese modo las peores atrocidades así como la persecución de fines imperialistas o puramente económicos en nombre de ideales morales. Paradójicamente, la invocación de tales metas morales, en lugar de restringir los horrores de la guerra, en realidad los exacerba. Por otro lado, el establecimiento de una autoridad más o menos global, con jurisdicción para resolver cuestiones tales como por ejemplo la injusticia de una agresión y la respuesta apropiada ante la misma, sería presa fácil de la sinécdoque ya señalada de tomar algunos intereses particulares como si representaran al interés común de la humanidad y/o como si representaran a los intereses de todos los miembros de la eventual organización global.

Una tercera alternativa en relación al derecho a la guerra consiste en cortar los lazos de la guerra con la filosofía moral y entenderla desde un punto de vista esencialmente político. Según esta posición, todo acto de guerra, con independencia de la causa que sirva, goza de autonomía normativa, i.e. el acto de guerra goza de un privilegio legal a pesar de que el acto básico que subyace al acto de guerra es idéntico al de un homicidio. Todo el peso de la diferencia pasaría, v.g., por el hecho de que un acto fue realizado por un sujeto que satisface ciertos estándares formales mínimos y el otro no. Tal como hemos visto más arriba, se trata de la teoría que en lugar de hablar de la guerra justa, se concentra en la noción del enemigo justo. Esta defensa de la autonomía de lo político y su correlativa concepción de guerra fundamentalmente estatal y formal, por su parte, corre el riesgo de terminar autorizando, si no cualquier clase de guerra, sí cualquier acto de guerra, en la medida en que sea cometido por un Estado, lo cual en cierto modo describe el régimen del derecho internacional actualmente vigente y acompaña algo esquizofrénicamente a la prohibición general de la guerra. Este régimen ciertamente impediría la moralización o criminalización del enemigo, aunque al precio de concederles a los Estados canilla libre para hacerse la guerra mutuamente. Huelga decir que si quisiéramos prohibir la guerra completamente debido a una muy comprensible repugnancia por la violencia, iniciaríamos otro

círculo, regresando a la posición pacifista, de la cual nos habíamos ido porque nos pareció muy estricta, lo cual nos condujo a la teoría de la guerra justa, cuya tendencia a la racionalización nos hizo alejarnos de ella para, finalmente, contemplar la posibilidad de un régimen de guerra para todos y todas, con lo cual se cerraría nuevamente el círculo.

6
César

El par enfrentado que tenemos siempre:
la libertad contra César.
Farsalia, VII.695-6

En el capítulo anterior hemos visto qué entiende el republicanismo por patria y qué se espera precisamente de un ciudadano patriota cuando la república debe hacer frente a un peligro externo como la guerra. En este último capítulo vamos a discutir a César —o su equivalente moderno, el cesarismo—, el enemigo natural e interno del republicanismo, ya que se trata de un verdadero epítome negativo en donde convergen todos los rasgos *anti*rrepublicanos: la dominación, la corrupción, la unanimidad, el gobierno arbitrario y la sinécdoque de confundir a un partido con la totalidad de la comunidad política. En otras palabras, si hasta aquí hemos visto qué rasgos deben figurar necesariamente en un retrato republicano, en este último capítulo vamos a describir qué es lo que *no* puede figurar en dicho retrato.

Antes de seguir, habría que hacer una pequeña salvedad. La identificación de César y el cesarismo como los enemigos naturales de la república no se debe a ciertas propiedades exclusivas del personalismo, sino a que el personalismo ha sido la forma de manifestación más frecuente de la dominación sobre seres humanos, i.e. de hacer que los seres humanos queden expuestos a la interferencia arbitraria, pero no

tiene por qué ser necesariamente la única.[1] Por ejemplo, Rousseau distinguía entre el caso de una persona que no puede salir de su casa debido a una tormenta de nieve y el de una persona que no puede salir porque ha sido encerrada por otra persona. Según Rousseau, aunque el grado objetivo de restricción de la libertad que sufren las dos personas sea el mismo, el segundo caso es peor precisamente porque estamos en poder de una persona.[2] Ahora bien, del hecho que la república es una institución, no debemos inferir que toda institución es republicana, y que por lo tanto no haya instituciones capaces de interferir arbitrariamente en la vida de los seres humanos. Por el contrario, ya hemos visto en el capítulo 4 que hasta el nazismo tenía ciertos rasgos institucionales. De hecho, puede haber casos en los cuales el sojuzgamiento personalista sea preferible al sojuzgamiento institucional o a formas impersonales de poder. Al fin y al cabo, un tirano reconoce a sus víctimas lo suficiente como para odiarlas, mientras que una corporación puede actuar impersonalmente, *sine ira et studio*, siguiendo principios de pura racionalidad económica, de tal forma que el anonimato de las corporaciones y/o burocracias puede ser mucho más dañino que no pocos déspotas.[3] Lo que sigue sobre César y el cesarismo, entonces, se aplica, *mutatis mutandis*, a toda forma de sojuzgamiento.

A continuación, examinaremos en primer lugar el origen distintivamente antipersonalista de la república, a qué instituciones recurre la república en caso de emergencia y, finalmente, nos haremos una pregunta que ha atravesado la tradición republicana: ¿César debe morir?

1 Ciertamente, los enemigos de la república han cambiado con el paso del tiempo. Por ejemplo, la misma Iglesia que en el siglo XVI adoptara el discurso republicano —tal como hemos visto en el capítulo anterior—, en Francia luego de la Revolución fue considerada como una enemiga de la República junto a la monarquía. Ciertamente, una vez consagrada la laicidad como política de Estado quedó asegurada la coexistencia entre la Iglesia y la República.

2 Véase Raymond Geuss, *History and Illusion in Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 105, quien hace referencia al capítulo 4 del *Emilio* de Rousseau.

3 Véase Raymond Geuss, *History and Illusion in Politics*, *op. cit.*, pp. 109-110.

Basta de soberbia: la genealogía de la república

Así como la genealogía de Roma revela un acto de violencia literalmente fratricida,[4] la genealogía de la república se remonta hasta un gravísimo acto de violencia de género. En efecto, en un momento de esparcimiento en el contexto de la guerra contra la ciudad de Ardea en el 510 a.C., algunos jóvenes guerreros romanos —entre los que se encontraba Colatino, hijo de Egerio, quien era a su vez familiar de los Tarquinos—, algo entonados por el alcohol, alardeaban sobre sus respectivas esposas en el campamento romano, en la tienda de Sexto Tarquino, hijo del rey Tarquino. En las palabras de Tito Livio, "cada uno alababa a la suya de manera extraordinaria. Habiéndose avivado la disputa por esta causa,

4 Salustio, de un modo provocadoramente ambiguo, sugiere en ocasión de su análisis de la conspiración de Catilina que el origen de toda comunidad política es criminal: "aquel día se habría perpetrado el peor crimen desde la fundación de la ciudad de Roma" (Salustio, *Conjuración de Catilina*, ed. bilingüe de Manuel C. Díaz y Díaz, 3ra. ed., Madrid, Gredos, 1974, p. 47, traducción modificada). Maquiavelo, por su parte, defiende los orígenes de Roma en términos de performatividad: "jamás una mente sabia reprenderá a constituyente alguno por acción extraordinaria alguna que usase para ordenar un reino o una república. Es bien conveniente que, acusándolo el hecho, lo excusan los efectos; y cuando sean buenos como los de Rómulo, siempre lo excusará; porque se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer. [...] Y que Rómulo era de aquellos que merecían ser excusados por la muerte del hermano y de sus compañeros, y que lo que él hizo fue por el bien común y no por ambición propia, lo demuestra el haber instituido un Senado enseguida, con el cual se aconsejó y según cuya opinión deliberó y decidió. Y quien considera bien la autoridad que Rómulo se reservó, verá que no se había reservado ninguna otra que la de comandar el ejército cuando se decidía la guerra y la de convocar al Senado. Lo cual se vio después, cuando Roma deviene libre por la expulsión de los Tarquinos, cuando los Romanos no innovaron el orden antiguo sino que en lugar de un rey perpetuo, fueron dos los Cónsules anuales; lo cual testifica que todas las primeras instituciones de aquella ciudad habían sido más conformes a una vida cívica y libre, que a una absoluta y tiránica" (Véase Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987, p. 58, traducción modificada).

Colatino dice que no hay necesidad de palabras; que sin duda puede saberse en pocas horas cuánto aventajaba su Lucrecia a las demás".

El punto de Colatino era que para comprobar quién tenía razón, bastaba montar a caballo e ir hasta Colacia, una localidad a unos dieciséis kilómetros de Roma, ya que él vivía allí con su esposa. Deciden entonces dirigirse todos hacia allí, en donde "encuentran a Lucrecia en modo alguno como las nueras del rey, a las que habían visto gastando el tiempo en un festín suntuoso con sus amigas, sino trabajando la lana a altas horas de la noche sentada en medio de su habitación entre las esclavas, que hacían lo mismo en vela". No hay que olvidar que tal actividad era considerada como prueba de gran virtud entre las mujeres del mundo grecolatino, tal como nos lo recuerda el famoso caso de Penélope. Tito Livio explica entonces que la evidencia era tal que "la gloria de la disputa sobre las mujeres quedó en poder de Lucrecia", la cual "recibió amablemente a su marido y a los Tarquinos al llegar; vencedor, el marido invita alegremente a los jóvenes regios". Es entonces que "se apodera de Sexto Tarquino el malvado deseo de estuprar a Lucrecia por la fuerza; le incitan su hermosura y su probada castidad".[5]

Unos días más tarde, Sexto Tarquino, acompañado de un amigo, regresa a la casa de Colatino sin que éste lo sepa. Allí fue recibido amablemente e invitado a cenar, sin que nadie sospechara en absoluto. Después de "haber sido conducido a la habitación de los huéspedes, ardiente de pasión, una vez que todos dormían y la situación en torno suyo le pareció lo suficientemente segura, con la espada desenvainada llega hasta Lucrecia, que dormía, y oprimiendo el pecho de la mujer con la mano izquierda le dice: 'Silencio, Lucrecia; soy Sexto Tarquino; tengo una espada en la mano; morirás si dices una palabra'". Después de comprobar que ella "era obstinada y que ni siquiera se doblegaba por miedo a la muerte, añade el deshonor al miedo: le dice que junto a su cadáver colocará desnudo a su siervo degollado, para que se diga que ella ha muerto en sórdido adulterio", lo cual hizo que Lucrecia no tuviera alternativa.[6]

5 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, ed. Maurilio Pérez González, Madrid, Akal, 1989, p. 147, traducción modificada.
6 *Ibid.*, p. 148, traducción modificada.

Posteriormente, Lucrecia les envía un mensaje a su padre y a su marido "para que vengan con algunos amigos fieles". Cuando llegan, encuentran a Lucrecia "que se deshace en lágrimas", "y al preguntarle su marido: '¿Estáis bien?'", le respondió "en absoluto", ya que

> ¿qué está a salvo para una mujer que ha perdido el honor? En tu lecho, Colatino, hay vestigios de un hombre extraño; pero solo mi cuerpo ha sido violado, mi alma es inocente; mi muerte te lo atestiguará. Pero dadme la mano y juradme que el adúltero no será impune. Sexto Tarquino, enemigo en vez de huésped, durante la pasada noche, armado, es quien me arrebató un placer sensual pestífero para mí y para sí, si vosotros sois hombres.

Tito Livio narra a continuación que "Todos, en orden, le prestaron juramento; la consuelan de su tristeza eximiéndola a ella, que había sido forzada, de la culpa que le imputan al autor del delito: le dicen que delinque la mente, no el cuerpo, y que no hay culpa donde no hay intención". Lucrecia les responde: "Vosotros veréis qué se le debe a él; yo por mi parte, aunque me absuelvo de la falta, no me libero del castigo. Que en el futuro ninguna mujer pueda vivir deshonrada tomando como ejemplo a Lucrecia", para luego suicidarse ante todos clavándose un cuchillo en el corazón.[7]

Mientras el padre y el marido de Lucrecia están "entregados [...] al dolor", Junio Bruto,[8] "que tiene ante sí el cuchillo chorreando sangre extraído de la herida de Lucrecia, dice: 'Por esta sangre tan casta antes de la violación regia de los derechos, juro y os pongo por testigos a vosotros, dioses, que de ahora en adelante yo perseguiré con la espada, con el fuego y con cuanta violencia me sea posible a Tarquino el Soberbio juntamente con su criminal esposa y toda la estirpe de sus hijos, y no consentiré que ellos ni algún otro reinen en Roma'". Todos se juramentan cumplir con los deseos de Lucrecia y "cambian del llanto

7 *Ibid.*, pp. 148-149, traducción modificada.

8 En lo que sigue, "Junio Bruto" hace referencia al "primer" libertador de Roma, mientras que "Bruto" a secas refiere al segundo.

a la cólera, siguen a Junio Bruto como su jefe, que ya los convoca desde allí para derrocar a la realeza".[9]

Los conjurados entonces llevan el cuerpo de Lucrecia al foro y "como suele suceder, amotinan a la multitud debido al asombro y la indignidad de un hecho inusitado. Cada uno por su parte deplora la violencia criminal del príncipe. Les conmueve la aflicción del padre, y también Junio Bruto, quien recrimina las lágrimas y los lamentos inútiles, y los autoriza a hacer lo que conviene a hombres, a romanos: empuñar las armas contra los que se atreven a ser sus enemigos".[10] Entonces, "al mando de Junio Bruto" marchan sobre Roma. Una vez allí, "por dondequiera que pasa la multitud armada siembra pavor y tumulto; pero cuando [los habitantes] ven que los principales de la ciudad van a la cabeza, piensan que lo que sea que sucedía no era sin motivo. Y tan atroz crimen no produce en Roma una conmoción de los ánimos menor que la que había producido en Colacia; así pues, de todas las partes de la ciudad se acude al foro".[11]

Hasta ese momento, Junio Bruto se había comportado, si se nos permite la licencia, como un Hamlet *avant la lettre*, fingiendo locura o estupidez y despreocupación por los asuntos públicos, amén del hecho de que era asimismo sobrino del rey. Pero una vez congregado el pueblo, Junio Bruto "pronunció un discurso totalmente impropio del espíritu y del carácter que había simulado hasta aquel día, acerca de la pasión brutal del Sexto Tarquino, de la nefasta violación de Lucrecia y de su lamentable muerte, de la pérdida de la hija por parte del Tricipitino [padre de Lucrecia], para quien la causa de la muerte era más indigna y miserable que la muerte de su hija".[12] Añadió entonces Junio Bruto "la soberbia del propio rey y las miserias y fatigas de la

9 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, p. 149, traducción modificada.

10 *Ibid.*, p. 150, traducción modificada.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, pp. 150-151. El discurso no se correspondía con el carácter de Bruto porque él había fingido estar loco hasta ese momento, tal como luego sucedería con el Hamlet de Shakespeare, muy probablemente inspirado en la historia que narra Tito Livio. Probablemente, la historia sobre la actitud de Bruto fingiendo locura o estupidez puede ser el resultado del

plebe sumergida en fosos y cloacas que había de limpiar; que los ciudadanos romanos, vencedores de todos los pueblos vecinos, habían sido convertidos en obreros y canteros en lugar de en guerreros".[13]

Tras haber recordado estos "y otros hechos más atroces", Junio Bruto "indujo a la excitada multitud a que depusiera al rey del mando y que ordenara que fuera desterrado Tarquino el Soberbio con su esposa e hijos. Él mismo, una vez reunidos y armados los jóvenes que se alistaban por propia iniciativa, marchó de allí al campamento de Ardea para concitar al ejército contra el rey". Si bien el rey se dirigió "a Roma para reprimir la movilización insurrecta", "a Tarquino se le cerraron las puertas y se le anunció públicamente el destierro; por el contrario, el campamento recibió con alegría al libertador de la cuidad y expulsó a los hijos del rey". Para mayor abundamiento, Tito Livo cuenta que "Sexto Tarquino, que marchó a Gabies como a su propio reino, fue asesinado por los vengadores de las antiguas enemistades que él mismo se había granjeado con matanzas y rapiñas".[14] Finalmente, Tito Livio concluye la narración del hecho con la siguiente recapitulación de la revolución de 509 a. C.: "Tarquino el Soberbio reinó veinticinco años. La monarquía romana había durado doscientos cuarenta años desde la fundación de la ciudad hasta su liberación. Después se nombraron dos cónsules, Junio Bruto y Tarquino Colatino, en los comicios por centurias convocados por el prefecto de la ciudad según las disposiciones de Servio Tulio".[15]

Ahora bien, un gran clasicista como Pierre Grimal sostiene que lo que subyace en realidad al relato de la violación de Lucrecia no es una cuestión política sino literalmente familiar. En los comienzos de Roma, solamente era libre el ciudadano que era jefe de una *familia*, en el sentido originario y por lo tanto bastante amplio de la expresión. Sus hijos eran llamados *liberi*, debido a que estaban integrados a su fami-

---

embellecimiento retroactivo de sus actos sobre la base de su sobrenombre ("Bruto").

13 *Ibid.*, p. 150, traducción modificada.

14 *Ibid.*, pp. 150-151.

15 *Ibid.*, p. 151.

lia desde su nacimiento. Por eso, dice Grimal, "un atentado contra este grupo familiar es un atentado contra la libertad",[16] aunque en el contexto de nuestra discusión sería más claro sostener, a la inversa, que en los orígenes de la república un atentado contra la libertad constituía en realidad un atentado contra la familia. El crimen cometido por el joven Tarquino representaba un atentado contra todo el orden familiar, uno de los principios más sagrados sobre los que descansaba toda la ciudad. El joven violador había ocasionado a la familia la mancha imborrable del adulterio, aunque fuera claramente involuntario por parte de Lucrecia, y de ese modo había interrumpido la continuidad de la línea ancestral o paterna proyectando una fatal incertidumbre sobre la descendencia.[17] Dado que el adulterio había provocado que Lucrecia dejara de ser pura, también implicaba que la descendencia de Lucrecia sería *eo ipso* "espuria".[18] La monarquía fue entonces eliminada originariamente porque era incompatible con el patriarcado romano, y no tanto con la libertad republicana en sí misma.

Sin embargo, aunque la genealogía misma del relato da a entender la conmoción sufrida por el orden patriarcal romano, eso no impidió que, tal como suele suceder, la historia se convirtiera en un mito republicano fundacional. Hasta el mismo Cicerón sigue la narración republicana cuando sostiene que "[Junio] Bruto, que sobresalía por su ingenio y su virtud, apartó de sus conciudadanos aquel yugo injusto de la dura esclavitud. Y aunque era un simple individuo privado, sostuvo a toda la república y fue el primero en enseñar entre nosotros que cuando se trata de conservar la libertad de los ciudadanos nadie es un simple individuo privado".[19]

16 Pierre Grimal, *Les erreurs de la liberté dans l'Antiquité*, 2da. ed., París, Pluriel, 1990, p. 21.

17 Dicho sea de paso, se trataba de un ataque contra la identidad misma de la *gens*, que de hecho era la suya, ya que pertenecía a la misma *gens* que la del marido de Lucrecia.

18 Véase Pierre Grimal, *Les erreurs de la liberté dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 22.

19 Cicerón, *Sobre la república*, en *Sobre la república. Sobre las leyes*, ed. de José Guillén, Madrid, Tecnos, 1986, p. 70, traducción modificada. Cicerón continúa inmediatamente diciendo que debido a la "autoría e iniciativa"

Maquiavelo, por su parte, propone una interpretación mixta, que entiende a la violación de Lucrecia como una ocasión para expresar un descontento anterior y esencialmente político. En efecto, para Maquiavelo, Tarquino el Soberbio, "llenando Roma con los ejemplos de su crueldad y su soberbia, ya había dispuesto los ánimos de todos los romanos para la rebelión, en cuanto tuvieran la ocasión". En efecto, el propio Tito Livio cuenta que Tarquino, "a quien sus actos le dieron el sobrenombre de Soberbio",[20] primero había mandado a matar al rey anterior, Servio, y luego "a los principales senadores que creía habían favorecido los intereses de Servio". Además,

> consciente de que la malvada adquisición del reino luego podía ser captada como un ejemplo adverso contra él mismo, se circundó de guardias armados; pues respecto al derecho al reino no tenía nada excepto la fuerza, ya que reinaba sin el mandato del pueblo y sin la autorización de los senadores. A esto se añadía que, debiendo reponerse al hecho de que no tenía esperanza alguna en el amor de los ciudadanos, tenía que proteger el reino mediante el miedo.

Por lo demás, "éste fue el primero de los reyes que disolvió la práctica tradicional, proveniente de sus antecesores, de consultar al Senado acerca de todo; administró la república mediante decisiones domésticas; hizo y dirimió por sí mismo, sin mandato del pueblo ni del Senado, la guerra, la paz, los tratados y las alianzas con quienes quiso".[21]

Por lo tanto, para Maquiavelo, Tarquino el Soberbio

> no fue expulsado por haber su hijo Sexto violado a Lucrecia, sino por haber violado las leyes del reino, gobernándolo tiránicamente,

---

de Bruto, "la ciudad, concitada por el reciente lamento del padre y de los familiares de Lucrecia y por el recuerdo de la soberbia de Tarquino y de las muchas graves violaciones de derechos por parte de él mismo y de sus hijos, ordenó el destierro del rey, de sus hijos y de la *gens* de los Tarquinos".

20 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 135.

21 *Ibid.*, pp. 135-136, traducción modificada.

> arrebatando al Senado toda autoridad y reduciéndola para sí misma; y aquellos asuntos que antes eran tratados en los lugares públicos, con satisfacción del Senado romano, fueron reducidos a ser tratados en su palacio, con agravio y envidia de dicho Senado; y así en breve tiempo despojó a Roma de toda la libertad que había mantenido bajo los otros reyes.

Además, Tarquino "no tuvo suficiente con hacerse enemigo de los padres [senadores], sino que concitó en su contra también a la plebe, fatigándola con tareas mecánicas y totalmente ajenas a las obras que habían desarrollado sus antecesores".[22]

Bruto padre

Como era de esperar, una vez establecida el nuevo régimen se tomaron medidas para protegerlo, ya que, como dice el refrán yiddish, "rabino o cuidador de baños, todos tienen enemigos", y el republicanismo no es una excepción. En primer lugar, "como todo el pueblo estaba ávido de la nueva libertad, para que luego no pudiera doblegarse ante las plegarias o los regalos de los reyes", Junio Bruto "hizo que se juramentaran que no tolerarían que alguien reinara en Roma".[23] El juramento del pueblo consistía en que "no tolerarían que alguien reinara en Roma ni que estuviera en Roma alguien que fuera un peligro para la libertad; que esto hay que vigilarlo con suma atención y que no se debe menospreciar cosa alguna pertinente".[24]

La preocupación de la joven república por no menospreciar cuestión alguna relativa a su enemigo, la monarquía, llegó al extremo de considerar que el *nombre* mismo de los Tarquinos no solamente "no com-

22 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 300, traducción modificada.

23 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 153, traducción modificada.

24 *Ibid.*, p. 154, traducción modificada.

placía" a los ciudadanos, sino que además "era peligroso para la libertad", en referencia a que uno de los primeros cónsules, que acompañaba a Junio Bruto, era precisamente el viudo de Lucrecia, Lucio Tarquino Colatino. De hecho, en ocasión de la lectura del juramento que acabamos de mencionar, Junio Bruto declara que "el pueblo romano no cree haber recuperado la libertad consolidada, pues la familia real y el nombre real no solo están en la ciudad, sino también en el poder, lo que obstruye y obsta a la libertad". El nombre mismo entonces de los Tarquinos devino impronunciable.[25]

Junio Bruto se lo hace saber sin vueltas a Colatino:

> "Tú, Lucio Tarquino", dijo, "remueve el temor por tu propia voluntad. Lo recordamos y confesamos: expulsaste a los reyes. Completa tu buena acción: aleja de aquí el nombre real. Tus bienes no solo te los devolverán, autorizados por mí, los ciudadanos, sino que te los aumentarán munificentemente si hace falta. Aléjate como amigo, exonera a la ciudad de un temor quizá vano: hasta tal punto están persuadidos los ánimos de que el reino se alejará de aquí con la *gens* Tarquina".

El estupor de semejante propuesta "tan revolucionaria y súbita dejó sin habla al cónsul", quien finalmente fue persuadido y renunció al consulado. Además, para no correr riesgos, "por medio de un decreto del Senado, Junio Bruto propuso al pueblo un proyecto de ley por el cual toda la *gens* Tarquinia fuera desterrada".[26]

El juramento, así y todo, no fue considerado suficiente y por eso se tomaron medidas para criminalizar la idea misma de monarquía, ya que, como sostuviera más adelante Salustio, para un republicano "ser rey" es "hacer impunemente lo que uno quiere".[27] En efecto, Publio

25 Quizá se podía hacer referencia a dicha familia mediante eufemismos tales "la *gens* prófuga" o "la *gens* del tirano prófugo".

26 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, pp. 154-155, traducción modificada.

27 Salustio, *Guerra de Jugurta*, ed. bilingüe de Joaquín García Álvarez, 3ra. ed., Madrid, Gredos, 1971, p. 113, traducción modificada. Carl Schmitt, de hecho,

Valerio, quien reemplazara a Colatino en el consulado durante el primer año de la república (509 a.C.) y fuera él mismo acusado de aspirar a la monarquía, "hizo sancionar leyes tales que no solo absolvieron al cónsul de la sospecha de [aspirar al] trono, sino que produjeron un efecto tan contrario que lo hicieron incluso popular; desde entonces recibió el sobrenombre de Publícola". En particular, la multitud recibió calurosamente la ley que preveía "la condena a muerte, junto con sus bienes, al que hubiese planeado ocupar el trono".[28] Las *leges Valeriae*, un complejo de leyes que instituyeron el derecho de apelación al pueblo (*provocatio*), establecieron que "nadie crease magistratura alguna sin el derecho de apelación; a quien la hubiese creado, que fuese legal y religiosamente lícito matarlo, y que a esta muerte capital no se la considerase como un crimen".[29]

cree que no solamente la república clásica sino todo Estado (conservador o revolucionario, monárquico o democrático, antiguo o moderno) apela en diferentes formas (implícitas o explícitas, más o menos tenues, legales o judiciales) a lo que "el derecho político de las repúblicas griegas conocían como declaración de *polémios*, y la romana como declaración de *hostis*". Esta declaración puede adoptar también la forma de una proscripción, prohibición, destierro, ostracismo, confiscación, prohibiciones de asamblea, exclusión de cargos públicos, estado de sitio, declaración *hors-la-loi*, etc., en una palabra, "la *declaración del enemigo* interno del Estado" (Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, texto de 1932 con un prefacio y tres corolarios, Berlín, Duncker & Humblot, 1963, pp. 46-47). Por ejemplo, en Francia según una ley constitucional de 1884 —que se convirtiera luego en el artículo 89 de la Constitución de la Quinta República—, que tenía en mente enemigos de la república como la monarquía legítima y el bonapartismo,"la forma republicana de Gobierno no puede ser objeto de una proposición de reforma". Véase Carl Schmitt, "Die legale Weltrevolution", en *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*, ed. Günter Maschke, Berlín, Duncker & Humblot, 2005, p. 928.

28 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, pp. 163-164, traducción modificada.

29 *Ibid.*, p. 327, traducción modificada. Véase además Mario Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à notre jours*, París, Presses Universitaires de France, 2001, p. 131. Como explica Gabriel Naudé "Entre los romanos, cuando alguien se empeñaba en obtener un cargo sin el consentimiento del pueblo u ofrecía el menor indicio de aspirar a la realeza, se le castigaba a muerte *lege Valeria*, es decir, con la mayor celeridad posible y sin guardar las

Poco después, los legados de la casa real recientemente expulsada que habían ido a Roma para "reclamar los bienes de los Tarquinos sin mención de su regreso", "aunque públicamente reclamaban los bienes, en secreto estructuraban planes para recuperar el reino; y como si trataran de ganarse el favor para la cuestión que aparentemente estaba en juego, sondean los ánimos de los jóvenes nobles". Es por eso que a quienes "recibieron plácidamente su discurso, les entregan una carta de los Tarquinos y les hablan sobre el recibimiento de los reyes en la ciudad en secreto y de noche".[30] Con el pretexto de permanecer más tiempo en Roma debido a la negociación con el Senado respecto a la devolución de los bienes de los reyes, los legados "gastan todo el tiempo en deliberar a menudo con los conjurados y, a fuerza de insistir, consiguen que se les dé una carta para los Tarquinos". Un esclavo, enterado del plan monárquico y de la existencia de la carta, "delató el hecho ante los cónsules".[31]

Para colmo de males, los legados no solamente habían entrado en contacto con los hermanos Vitelios y Aquilios, sino que sucedió que justamente "una hermana de los Vitelios estaba casada con el cónsul Junio Bruto, y los hijos de este matrimonio, Tito y Tiberio, ya eran adolescentes; también a éstos los admiten sus tíos en la asociación conspirativa".[32] En otras palabras, los hijos de Junio Bruto "se habían decidido a entregar su padre el libertador, el consulado nacido de la familia Junia, los senadores, la plebe, todo lo que pertenecía a los dioses y hombres romanos a un rey soberbio en el pasado y entonces, ese

---

formas de la justicia, en la cual se pensaba solamente después de la ejecución" (Gabriel Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, traducción de Carlos Gómez Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1998, p. 143). Según Benjamin Constant, sin embargo, "La ley de Valerio Publícola, que permitía matar sin formalidad a quien aspirara a la tiranía, sirvió alternativamente a los furores aristocráticos y populares, y perdió a la república" (Benjamin Constant, *Écrits politiques*, ed. Marcel Gauchet, París, Gallimard, 1997, p. 259).

30 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, pp. 156-157, traducción modificada.

31 *Ibid.*, p. 157, traducción modificada.

32 *Ibid.*.

año precisamente enemigo desterrado de la patria liberada". De ahí que el "suplicio [...] infligido a los traidores condenados [...] fue más conspicuo porque el consulado impuso a un padre la tarea de asumir el castigo de sus hijos". En efecto, como explica Tito Livio,

> al mismo a quien debería alejarse como espectador la mala fortuna le impuso entonces ser ejecutor del suplicio. [...] Los cónsules avanzaron hasta su asiento y enviaron a los lictores para infligir el suplicio. Desnudados los culpables, los azotaron con varas y los golpearon con el hacha, en tanto que durante todo el tiempo el padre, sus facciones y su fisonomía se ofrecían como espectáculo, siendo eminente el ánimo paterno en medio de su función de administrador del castigo público.[33]

Junio Bruto, entonces, no resultó ser "un defensor de la libertad menos acérrimo que después custodio de la libertad",[34] ya que no solamente fue decisivo para el establecimiento de la república, sino que además dio pruebas más que suficientes de su celo republicano durante la consolidación del nuevo orden político.

Maquiavelo, tal como consta famosamente en sus *Discursos*, III.3, extrae de este episodio el corolario según el cual "es necesario matar a los hijos de [Junio] Bruto si se quiere mantener una libertad recientemente adquirida". Para Maquiavelo, en realidad, se trata de un re-

33 *Ibid.*, p. 159, traducción modificada. Esta historia ha sido inmortalizada además por el cuadro de Jacques-Louis David, *Los lictores le devuelven a Bruto los cuerpos de sus hijos* (1789). Irónicamente, se trató de un encargo de la corona francesa para el Salón de 1787. Al principio, David había pensado en mostrar a Bruto presidiendo desapasionadamente la ejecución de sus hijos, pero luego prefirió cambiar la escena del ámbito público al privado, la casa de Bruto. Allí, Bruto recibe el cuerpo de sus hijos para su entierro. Mientras Bruto sufre al pie de la estatua de Roma sosteniendo la orden de la ejecución en su mano, es interrumpido por los gritos de su mujer y por el desmayo de su hija mayor. Véase Simon Lee, *David*, Londres, Phaidon, 1999, p. 124.

34 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 153.



Jacques-Louis David, *Los lictores le devuelven a Bruto los cuerpos de sus hijos* (1789)

querimiento aplicable a todo orden político nuevo, no solamente para las repúblicas: "después de un cambio de gobierno, de una república a una tiranía, o de una tiranía a una república, es necesaria una ejecución memorable contra los enemigos de las condiciones presentes", ya que "quien captura una tiranía y no mata a [Junio] Bruto, o quien hace un Estado libre y no mata a los hijos de [Junio] Bruto, se mantiene poco tiempo".[35]

35 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 297, traducción modificada. Es digno de ser destacado que Gabriel Naudé entiende a algunas de las medidas tomadas para preservar a la joven república romana como un "golpe de Estado", pero en el sentido original de la expresión acuñada por el propio Naudé, es decir, no como una acción contra un gobierno legítimo sino, por el contrario, en defensa de dicho gobierno. En efecto, Naudé sostiene que "del mismo modo que esta dominación monárquica [romana] no se pudo establecer sin muchos

Dictadura

La criminalización de incluso la sola aspiración a la monarquía no fue la única medida tomada para proteger a la república. En verdad, así como en Los Angeles, California, cuando la gente está en problemas llama a la policía, y cuando la policía está en problemas llama a SWAT, en Roma, cuando los ciudadanos estaban en problemas acudían a la república, y cuando la república estaba en serios problemas, acudía a dos grandes remedios institucionales.

En efecto, Rousseau sostiene que en los casos de "los más grandes peligros" que afectan de modo "manifiesto" al orden público, i.e.

---

ardides y engaños, no hizo falta tampoco difícilmente menos para destruirla cuando los Tarquinos fueron expulsados de Roma a causa de la violación de Lucrecia, y se cambió el Estado de un reino en el de una república. Pues podemos primeramente remarcar la locura simulada de Junio Bruto, su caída fingida, su bastón de saúco presentado al oráculo, y a continuación la ejecución que hizo de sus dos hijos, tanto porque ellos eran amigos de los Tarquinos y fueron acusados de haberlos querido reponer en la ciudad, cuanto porque la educación que habían recibido durante el Estado monárquico era directamente contraria a aquel que él quería establecer. Y para coronar todas estas acciones por algún gran Golpe de Estado y por un verdadero *arcanum Imperii*, él hizo expulsar de Roma a Tarquino Colatino, aunque él fuera esposo de Lucrecia, hubiera sido su compañero en el Consulado, y hubiera contribuido no menos que él a la ruina de los Tarquinos" (Gabriel Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, *op. cit.*, pp. 149-151).

A finales de su penúltimo siglo de vida (103 a.C.), la república romana sancionó una ley, la *lex Appuleia*, la cual criminalizó "la disminución de la majestad del pueblo romano". La prohibición de este crimen, abreviado como *maiestas* ("majestad"), recibió una calurosa bienvenida durante el Imperio romano y las monarquías europeas medievales (convertido en el "crimen de lesa majestad"), por no decir nada del régimen revolucionario francés en su lucha contra la monarquía, durante el cual el crimen se transformó por primera vez en un delito de "lesa humanidad". Tal como lo muestra la terminología misma de la expresión, la majestad de la humanidad ocupa hoy en día el lugar que perteneciera al pueblo. Véase Pierre Manent, *A World beyond Politics. A Defense of the Nation-State*, trad. del francés de Marc LePain, Chicago, Chicago University Press, 2006, p. 214.

"cuando se trata de la salvación de la patria", la seguridad pública exige que dichos peligros sean afrontados de "dos maneras según la especie del peligro".[36] En primer lugar, "si el peligro es tal que el aparato de las leyes es un obstáculo para protegerse, entonces se nombra un jefe supremo que hace callar a todas las leyes y suspende un momento la autoridad soberana; en un caso semejante la voluntad general no es dudosa, y es evidente que la intención primera del pueblo es que el Estado no perezca. De esta manera la suspensión de la autoridad legislativa no es abolición en absoluto; el magistrado que la hace callar no la puede hacer hablar, él la domina sin poder representarla; él puede hacer todo, excepto leyes".[37] Esta descripción corresponde a la dictadura, una magistratura "extraordinaria" que empleaban los romanos "en las circunstancias difíciles".[38]

36 Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1980, p. 126. Habría que tener en cuenta que la dictadura y el *senatus consultum ultimum*, las dos instituciones mencionadas por Rousseau, no eran las únicas previstas por el derecho público romano para hacer frente a las emergencias. Por ejemplo, Rousseau no menciona la declaración de hostilidad pública, mediante la cual cualquier ciudadano podía ser muerto sin juicio previo si era declarado enemigo de la república a través de una ley. Véanse, v.g., François Saint-Bonnet, *L'état d'exception*, París, Presses Universitaires de France, 2001, p. 77, n. 2; Judy E. Gaughan, *Murder was not a crime. Homicide and power in the Roman republica*, Austin, University of Texas Press, 2010, pp. 127-128. Sin embargo, quizá las dos instituciones mencionadas por Rousseau sean lo suficientemente representativas para darnos una idea de cómo actuaba la república en caso de crisis.

37 Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 127, traducción modificada. Sin embargo, tal como hemos visto en el capítulo 4, Emilio Mamercino, en 434 a.C., en ocasión de una dictadura sancionó una ley que modificó sustancialmente una institución clave como la de la censura: *lex Aemilia de censura minuenda*, y los únicos que se quejaron fueron reveladoramente los censores.

38 AA.VV., *Dictionnaire Politique*, 3ra. ed., París, Pagnerre, 1848, p. 323. Donoso Cortés cree que la dictadura no es exclusivamente una institución republicana sino que, en realidad se trata de una institución que "es un hecho constante en el orden histórico. Citadme una sociedad que no haya tenido la dictadura, citádmela. Ved, sino, qué pasaba en la democrática Atenas, lo que

Tal como había sucedido en el capítulo 2 con la censura, es imposible no reparar en que la dictadura es una institución cuyo nombre es imposible siquiera pronunciar hoy en día al menos sin provocar asombro y estupor en el mejor de los casos, y repugnancia en el peor. Sin embargo, debemos tener en cuenta que la palabra "dictadura" ha tenido al menos dos grandes significados claramente diferentes a lo largo de la historia.[39] Por un lado, el sentido usual actualmente de la palabra cuyo origen se remonta a la Revolución Francesa, según el cual el término "dictadura" hace referencia a despotismos y tiranías, i.e. a poderes usurpados por la fuerza o el engaño, a menudo por una sola persona, aunque también por grupos enteros como asambleas, partidos y sectas. La dictadura, en este sentido, designa el ejercicio arbitrario y abusivo del poder, gobernando por lo general mediante el terror y la violencia.

Sin embargo, por increíble que nos parezca, hubo una época en la cual se hablaba de dictadura aunque —parafraseando a Sacha Baron Cohen en "El Dictador" (2012)— en el "buen sentido de la palabra". En efecto, en la propia *Enciclopedia* de Diderot figura que no había "nada mejor y más sabiamente establecido" que la dictadura para la república,[40] al menos hasta la designación de Sila (vamos a volver a

---

pasaba en la aristocrática Roma, En Atenas, ese poder omnipotente estaba en las manos del pueblo, y se llamaba ostracismo; en Roma, ese poder omnipotente estaba en manos del Senado, que le delegaba en un barón consular, y se llamaba como entre nosotros dictadura. Ved las sociedades modernas, señores; ved la Francia en todas sus vicisitudes. No hablaré de la primera república, que fue una dictadura gigantesca sin fin, llena de sangre y de horrores. Hablo de época posterior. En la Carta de la Restauración la dictadura se había refugiado o buscado un asilo en el artículo 14: en la Carta de 1830 se encontró en el preámbulo; ¿y en la república actual? De esta no digamos nada. ¿Qué es sino la dictadura con el mote de república?" (Juan Donoso Cortés, "Discurso sobre la Dictadura", en *Revista de España, de Indias y del Extranjero*, Año 7, 26 de setiembre, 1848, vol. XIII, p. 293).

39 Véase Claude Nicolet, "Dictatorship in Rome", en Peter Baehr y Melvin Richter (eds.), *Dictatorship in History and Theory. Bonapartism, Caesarism, and Totalitarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 263.

40 Chevalier de Jeaucourt, "Dictateur", en Diderot, *Dictionnaire des Sciences, des Arts et des Métiers*, Berne, 1782, vol. X, p. 926.

este punto en breve). Esta acepción positiva del término hace referencia a una institución que formaba parte de la constitución republicana romana (y a veces de ciertos regímenes políticos de la Europa moderna), que contenía un poder extraordinario conferido a un magistrado según ciertos procedimientos claramente definidos para hacer frente a un estado de emergencia en aras del bien común.

El paradigma de dictador clásico muy probablemente era Cincinato, quien una vez emplazado a dejar su arado para convertirse en dictador de la república, formó un ejército, derrotó a los ecuos, dejó su cargo y volvió a su querido arado, todo esto en un plazo de quince días. Esta magistratura de emergencia fue empleada en Roma de modo frecuente hasta fines del tercer siglo a.C., no fue usada durante el segundo siglo a.C. —de hecho es muy significativo, v.g., que en ocasión de la marcha de Aníbal sobre Roma no hubiera designación dictatorial alguna—,[41] aunque reapareció en su forma más poderosa cuando fue concedida a Sila primero y a César después en el último siglo a.C. Normalmente, los dictadores eran designados por un magistrado con *imperium*, i.e. un cónsul, pretor o *interrex*, contando con la autorización del Senado —aunque Sila y César fueron autorizados por ley—.

La función del dictador consistía en conducir al ejército (*dictadura rei gerendae*, que literal y reveladoramente quiere decir "dictadura para que se logren cosas") o en llevar a cabo una tarea específica, como por ejemplo supervisar una elección o lidiar con una sedición (*dictadura seditionis sedandae*, "dictadura para sedar la sedición"). Si bien la segunda clase de dictadura fue ocasionalmente utilizada como un arma política por el Senado en contra de la plebe, habría que tener en cuenta que de las noventa y cuatro dictaduras que tuvieron lugar durante la Roma republicana, solamente cuatro de ellas fueron empleadas para aplacar insurrecciones populares, a pesar de que el conflicto político grave era constante. En realidad, la dictadura sirvió a la causa de la plebe mucho más frecuentemente de lo que sirvió a la causa senatorial.[42]

41 Véase François Saint-Bonnet, *L'état d'exception*, *op. cit.*, pp. 72-73.

42 Véase Nomi Claire Lazar, *States of Emergency in Liberal Democracies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 124.

A menudo no era posible separar claramente la conducción de la guerra externa de la búsqueda de la paz doméstica.[43] Después de 376 a.C., cuando uno de los cónsules no estaba disponible los dictadores cumplieron con varias tareas consulares: ponían en marcha elecciones o juegos ceremoniales y elegían nuevos senadores, antes de que esta última función fuera cumplida por los censores. También desempeñaban tareas religiosas y simbólicas, tales como clavar un clavo en el templo Capitolino para curar una plaga (*clavi figendi causa*) y leer los auspicios. Dada esta variedad de funciones que iba desde librar una guerra hasta clavar un clavo, no es sorprendente que en los trescientos años que pasaron entre la primera designación de un dictador —al menos de la que tenemos noticia— en el 501 a.C. (Tito Larcio Flavo) y la última —al menos conforme a derecho— en el 202 a.C. (Cayo Servilio Gémino), aproximadamente un dictador fue designado una vez cada tres años, por un plazo máximo de seis meses.[44]

Una vez designado (usualmente por cualquiera de los dos cónsules), el dictador se convertía en el magistrado más alto de la república e inmediatamente designaba a su vez a un comandante de caballería (*magister equitum*) como su subordinado. La severidad de la situación era fácilmente perceptible debido a que cuando el dictador era designado (de hecho, se trataba del único magistrado no elegido de la república), aparecía un hacha en sus *fasces* (el conjunto de varas de madera que representaban a la autoridad), incluso dentro de los límites de Roma, mientras que los *fasces* de los cónsules solamente incluían un hacha cuando estaban fuera de la ciudad, normalmente en campaña militar.

La necesidad de la dictadura según Maquiavelo se debe a que

> como los ordenamientos consuetudinarios en las repúblicas tienen un movimiento lento (no pudiendo consejo ni magistrado alguno obrar por sí mismos, sino siempre teniendo necesidad el uno del otro, y como ponerse de acuerdo lleva su tiempo), sus remedios son

43 *Ibid.*. Véase nuestro capítulo 3, *in fine*.

44 Véase Nomi Claire Lazar, *States of Emergency in Liberal Democracies*, *op. cit.*, p. 125.

> peligrosísimos, cuando ellos tienen que remediar una cosa que no espera al tiempo. Y por eso las repúblicas deben tener entre sus instituciones una institución semejante.[45]

Asimismo, continúa Maquiavelo,

> un dictador se nombraba para un período fijo, y no a perpetuidad, y estaba encargado solamente de resolver la causa por la cual había sido designado, y su autoridad se extendía a poder deliberar y decidir por sí mismo acerca de los remedios para aquel peligro urgente, a hacer cualquier cosa sin consultar y a castigar a cualquiera sin apelación, pero no podía hacer nada que fuese en detrimento del estado, como hubiera sido arrebatar su autoridad al Senado o al pueblo, o deshacer las instituciones antiguas de la ciudad y hacerlas de nuevo. De modo que, considerando la escasa duración de su dictadura y la autoridad limitada que tenía, y que el pueblo romano no era corrupto, era imposible que se saliese de los límites impuestos y perjudicase a la ciudad, y vemos por experiencia que siempre la benefició.[46]

45 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, pp. 114-115, traducción modificada.

46 *Ibid.*, p. 115, traducción modificada. De hecho, Algernon Sidney, un mártir moderno de la causa republicana, se opuso firmemente a la pretensión de Robert Filmer en 1680 de justificar el absolutismo real en términos de una dictadura, precisamente debido a que la dictadura romana *no* confería poder absoluto alguno y a que incluso bajo una *dictatura* a la romana el pueblo permanecía soberano: "Aunque yo en verdad [...] concedo que un poder como el dictatorial, limitado en el tiempo, circunscripto por la ley y mantenido perpetuamente bajo la autoridad suprema del pueblo puede, por naciones virtuosas y bien disciplinadas, en algunas ocasiones, ser prudentemente concedido a un hombre virtuoso, no puede tener relación alguna con el monarca de nuestro autor [i.e. Filmer], cuyo poder está en él mismo, no está sujeto a ley alguna, es ejercido perpetuamente por él mismo y en aras de sí mismo" (Algernon Sidney, *Discourses Concerning Government*, II.13, cit. en Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution III: The "Dictatorship of the Proletariat"*, Nueva York, Monthly Review Press, 1986, p. 17).

Hoy en día, huelga decirlo, prevalece la connotación peyorativa de esta institución, la cual se remonta ciertamente hasta la época en la cual Sila y César ejercieron la magistratura en cuestión (ya que se aprovecharon de la misma para satisfacer sus intereses personales), pero se hizo moneda corriente solamente a partir de la Revolución Francesa. Por ejemplo, Robespierre fue acusado a menudo de ser un dictador (y luego, por supuesto, Napoleón), aunque Marat mismo todavía reclamaba el establecimiento de una dictadura plebiscitaria.[47] A partir de las revoluciones de 1830 y 1848 en Francia, por ejemplo, el uso peyorativo se había afianzado a tal punto que era muy común que la izquierda republicana socialista y la derecha liberal-burguesa se acusaran mutuamente de aspirar a la dictadura. Por ejemplo, en la siguiente voz del *Diccionario de política* de Duclerc y Pagnerre de 1842 se puede leer una caracterización que hoy suscribiríamos casi literalmente:

> Nosotros no tenemos que ocuparnos de la Dictadura como un elemento de la política moderna. Una institución de la cual el principio es el aniquilamiento de las voluntades generales y de las voluntades individuales, una protesta odiosa contra la inteligencia pública y particular, un desprecio insolente por todo derecho y todo pensamiento, una institución semejante no podría ser invocada en nuestros días sin que sea un crimen o una locura. […] Invocar la Dictadura es invocar la violencia, es reconocer que se está en la minoría; es condenarse a uno mismo protestando contra el principio más sagrado de la democracia, el principio de la mayoría.[48]

Posteriormente, la defensa de la necesidad de la dictadura persiste solamente entre quienes abogan, v.g., por una dictadura del proleta-

47 Véase Ernst Nolte, “Diktatur”, en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, vol. I, 1972, pp. 908-909. La “dictadura” se había convertido para entonces en un eslogan de la contrarrevolución. Véase Carl Schmitt, *Die Diktatur*, *op. cit.*, p. 150.

48 Cit. en Mario Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l’Antiquité á nos jours*, *op. cit.*, pp. 714-715.

riado para poder terminar con la explotación capitalista de una vez por todas, y probablemente con la república misma.[49] En todo caso, el republicanismo no tiene previsto cerrar sus instalaciones ni siquiera si tuviera éxito en redistribuir el ingreso equitativamente, ya que el conflicto político subsistiría incluso bajo tales condiciones.

Ahora bien, a pesar de lo que se podría presuponer, Rousseau en realidad exagera cuando dice que el dictador era "un jefe supremo que hace callar a todas las leyes". En efecto, el dictador no estaba exento del veto de los tribunos ni de la apelación al pueblo, ni de una posible acusación una vez que se cumpliera el plazo de su mandato.[50] Es un error entonces creer que la dictadura romana implicaba la supeditación de la república a la voluntad de una persona y/o que la dictadura romana correspondía a lo que se suele denominar "estado de excepción", sobre todo si entendemos a dicho estado de un modo completamente discreto en relación al estado "normal". En realidad, si bien el modo de designación del dictador difiere de la manera en que se designa a los demás magistrados, sería anacrónico suponer que la elección de magistrados es el principio general republicano clásico que solamente podía ser interrumpido en caso de la suspensión de la constitución. "La nominación del dictador no es [...] una excepción o derogación en el sentido jurídico, sino *otra* manera de designar un magistrado particular. No más que la unicidad del dictador, su modo de designación no constituye una suspensión de la constitución".[51]

Por lo tanto, a pesar de lo que creen tanto quienes suelen ser descriptos como "liberales" cuanto quienes defienden la noción de soberanía irrestricta, no hay razones para creer que bajo una república

49 Sobre la dictadura del proletariado en Marx, véase Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution III: The "Dictatorship of the Proletariat*

50 Como se puede leer en el *Dictionnaire politique*, "el freno más potente contra el abuso de la autoridad dictatorial era el derecho que tenía cada ciudadano de hacerle rendir cuentas de sus funciones a este magistrado, cuando él volvía a la vida privada" (AA.VV., *Dictionnaire Politique*, 3ra. ed., París, Pagnerre, 1848, p. 323).

51 François Saint-Bonnet, *L'état d'exception*, *op. cit.*, p. 55. Véase Nomi Claire Lazar, *States of Emergency in Liberal Democracies*, *op. cit.*, pp. 113-114.

existe un hiato tal entre la política normal y la extraordinaria que mientras que la política normal consiste en el puro ejercicio del derecho sin interferencia discrecional, la extraordinaria consiste en el libre ejercicio de la discreción. En realidad, el derecho nunca actúa aislado.[52] Por un lado, la política normal no está libre de la discreción de los funcionarios, ya que son ellos quienes ejercen su juicio decidiendo cómo aplicar el derecho y qué se debe hacer cuando el derecho no se pronuncia sobre la cuestión. El uso de la discreción, por supuesto, no refleja necesariamente la falta de virtud de los funcionarios, sino que todo lo contrario, refleja la necesidad de contar con funcionarios y ciudadanos virtuosos, ya que semejante fenómeno se debe a que las reglas no se aplican a sí mismas y a menudo exigen interpretación, tal como habíamos visto en el capítulo 4. Después de todo, es por eso que no es indiferente quiénes son los funcionarios, ya que de otro modo podríamos dejar que un sorteo se encargara de dirimir la cuestión.

Por el otro lado, la política extraordinaria no está exenta de regla jurídica alguna, y mucho menos de los valores que subyacen a las reglas mismas. En efecto, al mitigar la aplicación de ciertas reglas los poderes de emergencia no están en contra de la república, ya que los que tienen valor intrínseco son los ideales de libertad e igualdad que subyacen al derecho, y no las reglas jurídicas en sí mismas. Por supuesto, de ahí no se sigue que la aplicación del derecho quede a merced de los funcionarios: solamente una emergencia puede hacer que los funcionarios se concentren en los valores que subyacen a las reglas, antes que en las reglas mismas. Asimismo, no hay que olvidar que se puede ir en contra de los valores que subyacen al derecho siguiendo escrupulosamente las reglas, tal como sucedió durante el régimen de Weimar. Lo que distingue la política normal de la extraordinaria, entonces, es la diferente composición de la articulación constante entre regla y discreción, antes que la sincronía de la regla con la normalidad y de la discreción con la excepción.

52 Véase Nomi Claire Lazar, *States of Emergency in Liberal Democracies*, *op. cit.*, p. 118.

Hay que tener en cuenta, además, que la dictadura romana de la república temprana y media fue una institución constitucional frecuente aunque intermitente y limitada. Fue solamente durante la agonía de la república que Sila y César subvirtieron la institución quitándole su limitación formal, ya que usaron la dictadura para poder darle forma constitucional a su supremacía personal. De hecho, una vez que César fuera designado dictador perpetuo, la desnaturalización de la magistratura fue total, y en verdad su desprestigio fue tal que el propio Marco Antonio se vio forzado a abolirla luego de la muerte de César.[53] Augusto, en todo caso, prefirió ser llamado "príncipe", es decir, ciudadano principal, y no dictador.

Además, no solamente era limitado el mandato temporal del dictador, sino que dependía del Senado para su presupuesto —de hecho, la opinión del Senado contaba con mucho poder incluso durante la gestión de un dictador, y hay numerosas ocasiones en las que los dictadores siguieron un *senatus consultum*— no tenía poderes de naturaleza judicial, y no podía decidir cuándo iniciar una guerra ofensiva. A partir de 363 a.C. el dictador quedó expuesto al veto de los tribunos al igual que los demás magistrados, y a partir de 300 a.C. quedó también expuesto a la apelación al pueblo (*provocatio ad populum*). Además, la *lex repetundarum* (123 a.C.), que sometía a juicio a magistrados que hubiesen adquirido ilegalmente dinero o propiedades durante el ejercicio de sus funciones, incluía a los dictadores y a sus *magistri equitum*, quienes podían ser acusados por mal desempeño en sus funciones una vez que hubiera terminado su mandato. Por lo demás, la posibilidad de una revisión de la gestión dictatorial una vez finalizada, o de cualquier otra gestión pública para el caso, provee los mejores incentivos y restricciones para asegurarse de que el funcionario público se desempeñe correctamente en sus tareas.

En cuanto a las restricciones informales, también ayudaron a la buena conducta de los dictadores. Por ejemplo, la dictadura rara vez

53 Véase Cicerón, *Discursos contra Marco Antonio o Filípicas*, ed. de José Carlos Martín, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 136-137.

representaba el destino final de la carrera pública de un político. Algunos ciudadanos fueron designados varias veces como dictadores y no pocos se presentaban al consulado luego de haber servido como dictador. Debido al aura religiosa del cargo, la opinión pública, por así decir, también contribuía a que el dictador se comportara de modo honorable, o al menos diera la impresión de serlo. Por otro lado, hasta los casos de Sila y de César muestran el carácter limitado de la dictadura, sobre todo en comparación con las dictaduras posteriores. En efecto, Sila y César ejercieron un poder absoluto, pero que derivaba de su poder militar y de su carisma antes que de la institución misma, todo lo cual reflejaba la crisis misma de la cultura política de la república, la cual había servido para contener el ejercicio de instituciones de emergencia como la dictadura.[54] En resumen, la dictadura estaba lejos de ser una institución que operaba bajo (lo que al menos se suele entender como) un estado de excepción schmittiano, sino que estaba expuesta a varias restricciones de diferente tipo.[55]

Control de daños

El otro remedio extraordinario mencionado por Rousseau en aras de la salvación de la república es el *senatus consultum ultimum* (SCU),

54 Como explica Hal Draper, “no fue la *dictatura* la que creó al cesarismo o al tipo cesarista de dictadura; fue el cesarismo el que subyugó a la *dictatura* para sus propósitos” (Hal Draper, *Karl Marx’s Theory of Revolution III: The “Dictatorship of the Proletariat”*, p. [illegible]).

55 V. Nomi Claire Lazar, *States of Emergency in Liberal Democracies*, pp. 128-129. El propio Schmitt lo reconoce al distinguir entre la dictadura comisarial y la soberana. Véase Carl Schmitt, *Die Diktatur*, 4ta. edición, Berlin, Duncker & Humblot, 1978, p. 31. En este punto, como en varios otros, Schmitt sigue a Bodin, para quien “el dictador romano”, a pesar de que tenía “poder absoluto para disponer de la república por tiempo limitado”, no tuvo “soberanía” (Jean Bodin, *Los seis libros de la República*, selección y traducción de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 48-49).

una medida extraordinaria por la cual el Senado, según una "fórmula consagrada", instruía a los cónsules para que proveyeran a la salvación de la república: "si para remediar el peligro es suficiente aumentar la actividad del gobierno, se lo concentra en uno o dos de sus miembros. Así, no es la autoridad de las leyes lo que se altera sino solamente la forma de su administración".[56] La "fórmula consagrada" y bastante laxa utilizada por el Senado para encargarles a los cónsules la salvación de la república era que "la república no sufra detrimento alguno [*ne quid respublica capiat detrimenti*]".[57]

El Senado empleó conspicuamente esta fórmula en ocasión de la conjuración de Catilina —y más tarde la emplearía en contra de César luego de que éste cruzara el Rubicón, como veremos más abajo—. Recordemos, brevemente, que Catilina era un político de origen patricio que había abrazado la causa de Sila y que había sido acusado, y absuelto, de varios crímenes, antes de pasarse a la oposición popular cuando la oligarquía le retiró su apoyo probablemente debido a dichas acusaciones. Su conjuración más conocida, por lejos, es la que protagonizó en el 63 a. C., en la cual encabezó un nutrido grupo de descontentos con la política del Senado y con la situación económica de entonces. Se trataba de una acción que debía iniciarse simultáneamente en varios puntos de Italia, e incluía el asesinato del cónsul Cicerón, la promesa de un programa social y la designación de Catilina como dictador o eventualmente como cónsul.[58]

La discusión que mantuvieron Catón y César en el Senado acerca de la conspiración de Catilina es muy ilustrativa para entender en qué ocasiones el Senado recurría al SCU. Mientras que César, sospechosamente para algunos, se muestra bastante clemente para con Catilina,

56 Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, *op. cit.*, p. 126, traducción modificada.

57 Véase Marco Tulio Cicerón, *Catilinarias*, edición bilingüe de Nicolás Gelormini, Buenos Aires, 2006, Losada, p. 25.

58 Véase Jorge Martínez-Pinna Nieto, Santiago Montero Herrero y Joaquín Gómez Pantoja (eds.), *Diccionario de personajes históricos griegos y romanos*, Madrid, Akal, 2008, p. 343.

Catón por el contrario se muestra partidario de tratar el tema del modo más severo posible:

> Me parece que han disertado acerca del castigo de los que han preparado una guerra contra la patria, contra sus padres, contra los altares y los hogares. La situación nos advierte que más hemos de precavernos de ellos que deliberar qué estatuir sobre ellos. En efecto, los otros crímenes se persiguen cuando han sido cometidos; si provees a que no suceda, cuando sucede, es en vano que imploraras juicios: tomada la ciudad, nada quedará a los vencidos.[59]

Catón, de este modo, distingue claramente entre la disertación típica del debate republicano en ocasión de la política normal, y la decisión precautoria de emergencia para impedir un daño que exige actuar antes de que el daño se produzca.

Habría que tener en cuenta que el daño al que se refiere aquí Catón es el de la ciudad cautiva, i.e. tomada por el enemigo, probablemente saqueada y esclavizada, sin descartar la destrucción total, que de hecho fue lo que Roma misma había hecho con Cartago menos de un siglo antes. En otras palabras, cuando la salvación de la república está en juego, para un republicano no se trata, estrictamente hablando, de aplicar el derecho penal sino de evaluar el daño que podría sufrir la república. Mientras que el castigo pertenece al derecho penal, y por lo tanto es restrospectivo ya que el delincuente es castigado debido a un acto pasado, la decisión de emergencia es prospectiva en el sentido de que se anticipa al daño que los eventuales enemigos de la república podrían cometer. Es por eso que Maquiavelo, en el espíritu del famoso eslogan republicano "que la salvación del pueblo sea la ley suprema" (*salus populis suprema lex esto*), le otorga un robusto derecho a la república para que se defienda de sus enemigos: "en las deliberaciones en las que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo

59 Salustio, *Conjuración de Catilina*, *op. cit.*, p. 128, traducción modificada.

laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro aspecto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad".[60]

Ahora bien, el SCU es una declaración tan abstracta que parecía dar a los cónsules carta blanca para hacer lo que quisieran, y por lo tanto las atribuciones dictatoriales empalidecían en comparación. En efecto, Salustio describe el SCU como una institución a la que apelaba el Senado en caso de un "asunto atroz" y que consistía en la "autoridad máxima que le permite el Senado a un magistrado según la práctica constitucional romana: preparar un ejército, librar la guerra, coaccionar por todos los medios a aliados y ciudadanos, tener en el país y en el ejército el supremo mando militar y la suprema autoridad judicial", ya que "de otro modo, sin la orden del pueblo un cónsul no tiene derecho a ninguna de estas cosas".[61]

A pesar de las apariencias, el cónsul que actuaba en virtud del *senatus consultum ultimum* operaba bajo restricciones mayores que las de los dictadores en épocas anteriores —de hecho, el SCU fue empleado en general luego de que la dictadura cayera en desuso—, ya que los derechos populares habían sido claramente institucionalizados, particularmente merced a la creación del tribunado de la plebe. Los primeros dictadores, por ejemplo, a diferencia de los cónsules que actuaban por la indicación de un SCU, no tuvieron que lidiar con la apelación al pueblo, i.e. el derecho del pueblo a decidir sobre los casos capitales. De ahí que los cónsules tuvieran que dar cuentas de sus decisiones tomadas en virtud de un SCU si el pueblo creía que no habían sido estrictamente necesarias para salvaguardar las instituciones de la república.

Por ejemplo, luego de que en 121 a.C. Cayo Graco se apoderara del Monte Aventino y como resultado de lo cual muriera un funcionario a manos de sus seguidores populares, el Senado dictó un SCU encargándole el cuidado de la república al cónsul Opimio. Luego de que

60 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 411.

61 Salustio, *Conjuración de Catilina*, *op. cit.*, p. 68, traducción modificada.

Opimio ejecutara a algunos ciudadanos bajo su autoridad, fue acusado de haber violado el principio del debido proceso, pero fue absuelto. Unos sesenta años más tarde, en ocasión de la conjuración de Catilina en 63 a.C, en su calidad de cónsul, Cicerón ordenó ejecutar a algunos conspiradores catilinarios sin juicio, y fue acusado por la misma razón que Opimio, pero, a diferencia de Opimio, fue condenado. El punto es que incluso las acciones de los cónsules que actuaban sobre la base de un SCU podían ser sometidas a examen, por lo cual el SCU combinaba un alto grado de flexibilidad con un sistema de control *post eventum*. Como sostiene Cicerón, una de las leyes constitutivas de toda república era que los magistrados "al convertirse en individuos privados rindan cuenta de sus actos ante los censores".[62] Nuevamente, podemos concluir entonces que tal como sucedía bajo la dictadura, un SCU no representaba un verdadero estado de excepción, ya que las normas mismas no estaban suspendidas.

Es natural, sin embargo, que muy poco después de la Revolución Francesa, un liberal decimonónico como Benjamin Constant advirtiera sobre los peligros que conllevan tanto la dictadura republicana cuanto la prevención del daño mediante un SCU:

> Si ustedes admiten estos pretextos imponentes, estas palabras especiosas, cada partido verá el interés del Estado en la destrucción del enemigo, los peligros de la lentitud en una hora de examen, la salvación pública en una condena sin juicio y sin pruebas. Sin duda, hay para las sociedades políticas momentos de peligro que a toda la prudencia humana le cuesta conjurar. Pero no es mediante la violencia, la supresión de la justicia; no es así que se evitan estos peligros. Es, al contrario, adhiriendo más escrupulosamente que nunca a las leyes establecidas, a las formas tutelares, a las garantías preservadoras. Dos ventajas resultan de esta persistencia valiente en lo que es legal. Los gobernantes dejan a sus enemigos lo odioso de la violación de las leyes más sagradas; y además ellos conquistan,

62 Cicerón, *Sobre las leyes*, *op. cit.*, p. 222, traducción modificada.

> por la calma y la seguridad que ellos testimonian, la confianza de esta masa tímida que quedaría por lo menos indecisa, si medidas extraordinarias encontraran en los depositarios de la autoridad el sentimiento de un peligro apremiante. [...] Sean justos, diría yo siempre a los hombres investidos del poder. Sean justos, no importa qué sucede; pues si ustedes no pueden gobernar con la justicia, con la injusticia misma ustedes no gobernarían mucho tiempo.[63]

Sin embargo, habría que insistir en que tanto la dictadura como el SCU eran instituciones legales de la república romana, a pesar de que conllevaban el uso de violencia. De hecho, solamente un pacifista podría oponerse a una disposición jurídica porque es violenta. Además, los enemigos de la república previstos por Constant eran la monarquía legítima y el bonapartismo. No pudo imaginarse, por ejemplo, una república amenazada, como la de Weimar, por fuerzas tales como el nazismo o el comunismo. En cuanto al peligro de usar poderes discrecionales, tal como explica Raymond Geuss, dichos poderes "son tan fáciles de usar mal" que "usualmente están rodeados de condiciones, restricciones, y sanciones potenciales". Sin embargo, "aunque estas limitaciones y controles pueden ser más o menos efectivas, no pueden ser jamás tan fuertes como para regular completamente el elemento discrecional sin destruir las ventajas que trae con él —la habilidad de reaccionar sistemáticamente precisamente ante lo que es *imprevisto*— y, por lo tanto, no puede ser regulado antecedentemente en detalle".[64]

En realidad, el mejor reaseguro para el uso de poderes discrecionales, que en cierto sentido son inevitables, es precisamente la virtud cívica. Tal como sostiene Maquiavelo en relación a la dictadura,

> siempre surgían en Roma, en todas las épocas, tantos hombres virtuosos y adornados de varias victorias, que el pueblo no tenía moti-

63 Benjamin Constant, *Écrits politiques*, *op. cit.*, pp. 257-258.

64 Raymond Geuss, *A World Without Why*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 131.

> vos para dudar de ninguno de ellos, siendo muchos y controlándose unos a otros. Y hasta tal punto se mantenían íntegros y respetuosos de no dar sombra alguna de ambición ni razón al pueblo para ofenderlos por ambiciosos, que cuando alcanzaban la dictadura, reportaba mayor gloria al que más rápidamente la deponía.[65]

Fue precisamente por eso que "mientras fue conferida según las instituciones públicas, y no por autoridad propia, siempre benefició a la ciudad".[66]

¿César debe morir?

Hasta aquí hemos comprobado que el republicanismo está dispuesto a crear y defender el orden político, llegado el caso con uñas y dientes, para qué negarlo. Sin embargo, la preocupación por el orden político no debería hacernos suponer que lo único que le interesa al republicanismo es el orden y/o la obediencia. Por el contrario, su preocupación por el orden político no le impide al republicanismo abogar eventualmente por la desobediencia, en el caso de que estuviera justificada.

Semejante conclusión no debería sorprendernos. En primer lugar, ningún discurso político razonable podría defender a rajatabla el orden político en sí mismo y oponerse a toda clase de desobediencia o resistencia, con independencia de cuál fuera el orden político en sí mismo. La distinción entonces entre conservadurismo y revolución no tiene mayor sentido, ya que muy pocos creen que el *statu quo* debe

65 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 107, traducción modificada. "Una dictadura, [...] que [...] no tiene la meta de hacerse superflua a sí misma, es un despotismo arbitrario" (Carl Schmitt, *Die Diktatur*, 4ta. edición, Berlín, Duncker & Humblot, 1978, p. xvi).

66 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 115, traducción modificada.

ser mantenido siempre o que debemos llevar a cabo una revolución permanente. Ni siquiera los nazis aconsejaban obediencia ciega a cualquier autoridad, sino solamente a la propia, y hasta quienes abogan por la revolución permanente suponemos que no querrán alterar la revolución. Lo que suele suceder es que cada discurso político siente una natural predilección por su propio orden y cierta desconfianza por el ajeno. Para saber si debemos obedecer o no habría que ir caso por caso, o por partes, como bien decía Jack el Destripador.[67]

En segundo lugar, si bien la obediencia a la autoridad del derecho es un valor importante, no es el único valor en el mercado de nuestras razones para actuar. En efecto, la autoridad maximalista, tal como hemos visto en el capítulo 4, es una razón para actuar bastante especial, ya que es una razón opaca, i.e. nos exige actuar sin atender en general al contenido de la razón autoritativa. Pero es precisamente por eso que una "razón para no actuar según otras razones no puede ser última. Debe estar justificada por consideraciones más básicas".[68] La única discusión entonces es cuándo debemos utilizar las razones opacas y cuándo las transparentes, es decir, cuándo debemos examinar el con-

67 Por lo demás, Julien Freund tenía mucha razón en que "la revuelta propiamente política es siempre provisoria, [...] puesto que ella debe cesar en principio con la desaparición de lo que ella considera como abusos, injusticias, anacronismos y privilegios, contrariamente a la revuelta nihilista que se afirma como protesta permanente. [...] No existe entonces desobediencia alguna que podría liberarnos definitivamente de lo político" (Julien Freund, *L'essence du politique*, epílogo de Pierre-André Taguieff, París, Dalloz, 2004, pp. 175-176).

68 Joseph Raz, *Practical Reasons and Norms*, 2da. ed., Princeton, Princeton University Press, p. 76. Como bien lo explica Bertolt Brecht, "no debemos espantarnos de las rupturas en la aplicación de principios. Debemos siempre traer a la memoria que en el momento de la erección de los mismos teníamos en verdad muchas razones suficientes, pero que esto solamente quería decir que los argumentos predominaban sobre los contraargumentos. A través de las rupturas se deja que esto salga a la luz" (Bertolt Brecht, *Schriften zur Politik und Gesellschaft 1919-1956*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 178, cit. en Raymond Geuss, *Politics and the Imagination*, Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 58, n. 15).

tenido de las razones autoritativas. En el fondo, se trata de una cuestión que solamente puede ser resuelta de modo adecuado mediante la capacidad de juicio, un componente clave de la virtud cívica republicana, tal como hemos visto en el capítulo 2.

El problema de la desobediencia, particularmente en su forma violenta, es un verdadero tópico republicano por excelencia tal como emerge en la controversia ocasionada por la muerte de César. Tácito cuenta que ya bajo Augusto existía un debate al respecto ya que "la muerte del dictador César pareció a unos la acción más deplorable y a otros la más hermosa".[69] Cicerón en sus *Filípicas* refleja la misma polarización: "niego que exista algún término medio": los que mataron a César o bien son "libertadores del pueblo romano y los conservadores de la República", o bien "son peores que sicarios, peores que homicidas, peores incluso que parricidas, si ciertamente es más atroz matar al padre de la patria que al propio".[70]

Se trata de un debate cuyas repercusiones se han hecho sentir a lo largo de la historia y que conlleva toda la ambigüedad valorativa del delito político. En efecto, es precisamente la aspiración a la justificación, o el principismo, lo que nos permite distinguir entre un mero homicidio y un caso de violencia política, ya que esta última suele actuar al servicio de una causa. Parafraseando a Kant, quien desobedece la ley por principio contradice la ley, pero no por eso se contradice necesariamente a sí mismo,[71] o no actúa por principio. Al contrario, quienes cometen actos de violencia política a menudo invocan una pretensión universalizante de su acción. Por otro lado, la aspiración a la universalización suele ir acompañada por un fuerte componente sacrificial o de abnegación, ya que el principio que inspira el acto hace que el agente esté dispuesto a dar la vida por su causa, aunque, como decía Oscar Wilde, "una cosa no es necesariamente verdadera porque un

69 Tácito, *Anales*, ed. Beatriz Antón Martínez, Madrid, Akal, 2007, p. 115.
70 Cicerón, *Discursos contra Marco Antonio o Filípicas*, *op. cit.*, pp. 208-210, traducción modificada.
71 Véase Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, traducción de Adela Cortina, Madrid, Tecnos, 1989, p. 153.

hombre muera por ella".[72] Como bien solía decir Tu Sam, la justificación puede fallar.

De hecho, algunos, como Dante Alighieri, condenan a Bruto y a Casio al último círculo del infierno, no tanto porque cometieron un acto de violencia contra César sino por haberlo traicionado.[73] Coluccio Salutati, de cuyo republicanismo no podemos dudar, creía que César "obtuvo el principado legalmente, sin violar derecho alguno, en la comunidad de la república". Por lo demás, Salutati tiene razón en señalar, tal como lo había hecho Petrarca, que el mismísimo Cicerón había sido amigo de César.[74] Otros, como Suetonio, afirman que César "fue asesinado conforme a derecho".[75] Tito Livio, tal como Ben Jonson nos lo recuerda en su tragedia *Sejano*, "a menudo nombra [...] a Casio, y a [...] Bruto también, como hombres de la mayor dignidad, no como ladrones y parricidas",[76] por no decir nada de Leonardo Bruni o Maquiavelo, quienes manifestaron repetidamente su admiración por los que mataron a César.

Recordemos entonces que a fines del año 50 a.C. el Senado votó una disposición por la cual César, que era procónsul de la Galia, debía dejar su mando militar, entregar sus tropas a un sucesor designado y volver a Roma como un "privado", es decir, como un ciudadano más, desprovisto de los fueros proconsulares, para ser llevado a juicio por haber violado la ley. En efecto, César

> había temido que se le obligara a rendir cuenta de las acciones que realizó en su primer consulado en contra de los auspicios, las leyes y el veto de los magistrados, pues Marco Catón anunciaba muchas

72 Oscar Wilde, *The Portrait of Mr. W. H.*, en *The Works of Oscar Wilde*, ed. G. F. Maine, Londres, Collins, 1948, p. 1099.

73 Thierry Sol, *Fallait-il tuer César? L'argumentation politique de Dante à Maquiavel*, París, Dalloz, 2005, p. 37.

74 *Ibid.*, pp. 275, 322.

75 Suetonio, *Vida de los Césares*, 3ra. ed., traducción de Vicente Picón, Madrid, Cátedra, 2004, p. 169, traducción modificada.

76 Ben Jonson, *Sejanus*, ed. Carl Sachs, Leipzig, Wilhelm Violet Verlag, 1862, p. 53.

> veces, incluso bajo juramento, que le acusaría en cuanto licenciara su ejército, y todo el mundo pronosticaba que, si volvía como un individuo privado, tendría que defender su causa ante los jueces [...] con un cordón de hombres armados.[77]

Ahora bien, cuando César se enteró del decreto senatorial, ordenó que sus tropas se movilizaran hacia Roma, aunque parece haber sido asaltado por una duda al llegar al río Rubicón, que demarcaba la frontera entre la Galia e Italia. La duda era más que comprensible, ya que los generales romanos tenían prohibido entrar al territorio de Roma propiamente dicho con sus ejércitos, para evitar cualquier injerencia militar en la toma de decisiones políticas. Precisamente, el Rubicón se encontraba en Rávena, "limítrofe con Italia y la última ciudad bajo la autoridad de César", i.e. "la última ciudad" de la Galia Cisalpina.[78] César no ocultaba que era plenamente consciente a la sazón de las consecuencias que tenía precisamente "cruzar el Rubicón", expresión que se volvió proverbial no tanto por sus implicaciones normativas, sino por convertirse en sinónimo de no poder volver atrás.

En efecto, a juzgar por el informe que nos ha llegado gracias a Apiano, en el momento crucial antes de cruzar el Rubicón, César

> se detuvo y mirando la corriente reflexionó en su mente calculando cada uno de los males que tendrían lugar si atravesaba el río en armas. Y, tras recuperar la calma, dijo a los presentes: "Oh amigos, abstenerse de cruzar el río será el principio de mis males, pero atravesarlo, los de todos los seres humanos". Y, hablando como un ins-

77 Suetonio, *Vidas de los Césares*, *op. cit.*, p. 146, traducción modificada. Es digno de ser destacado que la propuesta misma de César en el sentido de que él y Pompeyo desarmaran y disolvieran sus ejércitos, la cual permitiría "*ipso facto* que la república fuera libre e independiente [*sui iuris*]", muestra precisamente que la república ya no existía. Véase Julio César, *The Gallic War*, edición bilingüe latín-inglés de H. J. Edwards, Cambridge MA, Harvard University Press, 1917, p. 587.

78 Véase Apiano, *Historia romana*, traducción de Antonio Sancho Royo, Madrid, Gredos, 1985, vol. II, p. 196, traducción modificada.

pirado, lo atravesó de un impulso, pronunciando la conocida frase de: “los dados han sido arrojados”.[79]

Además, César deja en claro que uno de los “males” que debería experimentar es que su *dignitas* se vería afectada y que sus grandes méritos no serían reconocidos y premiados. Da la impresión entonces de que César prefería la guerra civil y por lo tanto la potencial destrucción de la *res publica* y el sufrimiento universal antes que la disminución de su estatus. Fiel al consejo que solían dar los psicoanalistas en alguna época, puso en la balanza los dos daños en cuestión, el suyo y el de la humanidad, y se inclinó por evitar el suyo. Se trata de un narcisismo de semejante entidad que no solamente es devastador, sino que muy pocas veces ha sido tan bien documentado, y quizás eso explique irónicamente el atractivo de César —y quizás el del cesarismo— para las generaciones posteriores.

Huelga decir que César no veía exactamente las cosas de este modo, ya que según él eran sus enemigos los que querían destruir la república y creía ser una víctima de la persecución de sus adversarios políticos en el Senado. Precisamente, César explica que el Senado no solamente no respeta de los tribunos de la plebe “el supremo derecho del veto que [el propio] Sila les había dejado”, sino que además se los fuerza a escapar ya que su vida estaba en peligro. Asimismo, dice César, “se recurre a aquel grave y supremo decreto del Senado [*ultimum senatus consultum*] al cual nunca había llegado antes la audacia de los senadores, a no ser en el inminente peligro de incendio de la ciudad y de la vida de todos los ciudadanos: procuren los cónsules, pretores, tribunos de la plebe y los procónsules que estén en las afueras de Roma, que la república no sufra ningún detrimento”.[80] Como se puede apreciar, César fue objeto de un SCU en defensa de la república.

Luego del triunfo de César en la guerra civil resultante del cruce del Rubicón, la acusación republicana estándar que debió enfrentar César

79 *Ibid.*, p. 199, traducción modificada.

80 Julio César, *Guerra civil. Libros I-II*, traducción de Julio Calonge Ruiz, 2da. ed., Madrid, Gredos, 1979, p. 16.

es la de ser un tirano, epíteto de origen griego cuya muy mala prensa habla por sí misma.[81] Coluccio Salutati, precisamente, creía que "César no era un tirano", ya que se mostró clemente durante y después de la guerra civil y además fue reconocido por el pueblo.[82] Salutati hace referencia a la doctrina política y jurídica medieval de la tiranía —cuyos exponentes más representativos son Juan de Salisbury, Tomás de Aquino y Bartolo de Sassoferrato, quien de hecho es el que acuña la nueva terminología—, la cual distinguía entre el tirano por usurpación y el tirano por ejercicio: el primero llega al poder por la violencia, el segundo obtiene legítimamente el poder pero lo ejerce incorrectamente. Mientras que el primero podía ser matado por cualquier particular, llegado el caso, la cuestión de qué hacer en caso de tiranías por ejercicio era más complicada. Tomás de Aquino proponía que solo ciertos magistrados competentes pudieran actuar en su contra, de

81 Habría que tener en cuenta, sin embargo, que la tiranía experimentó una evolución similar a la de la dictadura. Hugo Grocio, con razón, señala que la "tiranía, como esa voz es entendida ahora, incluye la injusticia" (*De jure belli ac pacis*, I.3.8), implicando que hubo un tiempo —antes de la aparición de la democracia en Grecia— en el cual tenía una connotación neutra en todo caso, haciendo referencia al gobierno de una sola persona. Semejante evolución es fácil de percibir en la celebérrima obra de Sófocles, cuyo muy revelador título es precisamente *Edipo Tirano*. En efecto, a pesar de que la tiranía con el tiempo se convertiría en una palabra de significado exclusivamente peyorativo, y a pesar de que Sófocles era a todas luces un autor democrático si los hay, el tratamiento que Sófocles le da al término, al menos en *Edipo*, sigue en general la práctica griega usual predemocrática. Sin embargo, es indudable que para la época de César la palabra tirano y derivados hacía tiempo que habían atraído su significado peyorativo, tal como surge en la descripción que hace, por ejemplo, Cicerón del tema. Para el pueblo romano matar al tirano "es el acto más hermoso entre todas las acciones preclaras realizadas" (Cicerón, *Sobre los deberes*, ed. de José Guillén Cabañero, Madrid, Tecnos, 1989, p. 141, traducción modificada) aún en el caso de que se tratara de un familiar, dice Cicerón en obvia referencia a los asesinos de César y particularmente a Bruto.

82 Thierry Sol, *Fallait-il tuer César?*, *op. cit.*, p. 325. Véase Suetonio, *Vida de los Césares*, *op. cit.*, p. 168: "[César] Mostró una moderación y clemencia admirables tanto en la dirección de la guerra civil como en la victoria".

modo que contemplaba un derecho pasivo de resistencia en manos de una *auctoritas publica* (*De regimine principium*, I.7).[83]

Sin embargo, tal como suele suceder con los términos que tienen un significado esencialmente peyorativo, es muy difícil caracterizar la tiranía con exactitud.[84] Aristóteles, sin embargo, parece ofrecer una caracterización de la tiranía que es bastante precisa, o que en todo caso alcanza un grado considerable de precisión, al menos para este negocio. En efecto, Aristóteles entiende por tiranía "el gobierno de uno cualquiera que sin dar cuentas gobierna sobre todos los iguales o mejores, en vista de su propio interés y no del de los súbditos; por lo tanto, es involuntario, porque ningún libre soporta voluntariamente un gobierno semejante".[85] Según Aristóteles, los ingredientes de la tiranía son entonces los siguientes: (a) gobierno de una sola persona (literalmente, una *mon*arquía), (b) sobre súbditos iguales o superiores, (c) irresponsable en el sentido de que no da cuentas de su gestión, (d) en beneficio del gobernante y no de los ciudadanos, (e) involuntario.

Como se puede apreciar, se trata de ingredientes de distinta naturaleza. Mientras que (a) se refiere obviamente a un hecho y (c) es de naturaleza normativa —ya que dar cuentas es una cuestión legal o administrativa—, (b), (d) y (e) fundamentalmente son cuestiones que

83 Véase Hella Mandt, "Tyrannis, Despotie", en Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, vol. VI, pp. 662-663).

84 Jean Bodin se preguntaba retóricamente: "¿Cuántos tiranos habría si fuese lícito matarlos?" (*Los seis libros de la República*, *op. cit.*, p. 106). Hobbes precisamente escribe que "si a los ciudadanos les parece que el rey instituido legítimamente en el poder soberano ejerce el gobierno correctamente, pensarán que han de llamarlo *rey*; en caso contrario, *tirano*. Por ende, *monarquía* y *tiranía* no son distintas formas de gobierno, sino que al mismo *monarca* se le da el nombre de rey como un honor, el de *tirano* como un insulto" (Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, traducción y prólogo de Andrés Rosler, Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 203).

85 Aristóteles, *Política*, traducción de Julián Marías y María Araujo, 3ra. ed., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1970, p. 185, traducción modificada.

contienen una alta dosis de razonamiento moral (v.g., igualdad, beneficio, voluntariedad). Ciertamente, algunas cuestiones morales son más difíciles de asir que otras. Aunque concediéramos que el tirano es inferior o igual a sus súbditos y estipuláramos que gobierna sin dar cuentas en su propio beneficio solamente, la involuntariedad de su régimen puede ser quizá la cuestión más difícil de tratar. En efecto, ¿se trata de un acto de coacción? ¿O hace falta que sea violento? ¿Estos ingredientes son necesarios, suficientes y concomitantes? ¿O, por ejemplo, la involuntariedad de los súbditos sería suficiente, siempre y cuando la misma se debiera a la violación de ciertos estándares morales mínimos?

Para no correr riesgos, entonces, vamos a dejar de lado tanto las acusaciones de los enemigos de César y la propia descripción de César de los hechos para concentrarnos en una teoría independiente de la violencia política justificada que consta de cuatro requisitos al menos.[86] La primera causa que se suele exigir para el uso justificado de la violencia es que se trate de una reacción en contra de la violencia. En efecto, tal como reza el antiguo adagio romano, es lícito repeler a la violencia con violencia (*vim vi repellere licet*). Solamente un pacifista, o un cristiano primitivo para el caso, están dispuestos a ofrecer la otra mejilla, tal como vimos en el capítulo anterior. Todos los demás operan con una doctrina de la violencia justa o justificada. De ahí que la primera razón contemplada por la doctrina del tiranicidio durante las guerras temprano-modernas de religión haya sido la legítima defensa o defensa propia.[87]

La moralidad de la defensa propia no solamente cumple una función normativa sino que además explica y, por lo tanto, puede anticipar o

86 Véase Vittorio Bufacchi, *Violence and social justice*, Houndmills, Palgrave-Macmillan, 2007, pp. 179-181.

87 Las otras dos eran la revelación divina y una disposición legal o judicial que provenga de autoridad competente. Véase Arlette Jouanna, "Tyrannicide", en Arlette Jouanna, Jacqueline Boucher, Dominique Biloghi y Guy Le Thiec (eds.), *Histoire et dictionnaire des Guerres de religion*, París, Robert Laffont, 1998, pp. 1348-1349.

predecir dicho comportamiento. Tal como sostiene Maquiavelo, "sepan, pues, los príncipes, cuándo comienzan a perder el estado, i.e. en el momento en que comienzan a transgredir las leyes y las prácticas y tradiciones antiguas, bajo las cuales los hombres han vivido largo tiempo".[88] Cicerón, de hecho, ya había señalado las dos tareas que puede cumplir la moral utilizando como ejemplo la muerte de César:

> Recientemente, ha sido reconocido que poder alguno puede resistirse al odio de muchos, si antes había sido ignorado. Y en verdad la muerte de este tirano, al cual soportó durante varios años la ciudad oprimida por las armas, y le obedece sobre todo después de muerto, no solamente declara cuánto vale el odio de los hombres para causar la ruina, sino también los finales similares de los demás tiranos, de los cuales apenas alguno escapó de tal muerte. El miedo es un mal custodio de un poder duradero; la benevolencia, en cambio, lo guarda durante toda la vida.[89]

Habría que tener en cuenta que la noción de violencia puede ser entendida en términos más o menos amplios. Por ejemplo, hoy en día no pocos creen que la violencia no tiene por qué quedar reducida al daño físico, sino que están dispuestos a sostener, v.g., que "violencia es mentir", o que existe cierta "violencia simbólica", y/o que toda acción o estado de cosas injustos o arbitrarios son *eo ipso* violentos. El propio Tocqueville cuando analiza las repúblicas democráticas modernas habla de una de especie de violencia que no es material o física, sino "intelectual":

88 Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 301, traducción modificada.

89 Cicerón, *Sobre los deberes*, *op. cit.*, pp. 93-94, traducción modificada. Maquiavelo explica que existe una "grandísima razón que hace que los hombres conjuren contra el príncipe, la cual es el deseo de liberar la patria ocupada por los príncipes. Esta razón movió a Bruto y a Casio contra César" (Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 304, traducción modificada).

> Los príncipes habían por así decir materializado la violencia; las repúblicas democráticas de nuestros días la han vuelto tan intelectual como la voluntad humana que ella quiere constreñir. Bajo el gobierno absoluto de uno solo, el despotismo, para llegar al alma, golpea groseramente el cuerpo; y el alma, escapando a estos golpes, se eleva gloriosa por encima de él; pero no es así como procede la tiranía en las repúblicas democráticas; ella deja el cuerpo y va derecho al alma. El amo no dice más: ustedes pensarán como yo o ustedes morirán; él dice: ustedes son libres de no pensar lo mismo que yo; vuestra vida, vuestros bienes, todo les queda; pero desde este día ustedes son un extranjero entre nosotros.[90]

La pregunta clave, sin embargo, es: ¿podemos reaccionar con violencia física en casos de violencia intelectual o simbólica? ¿Es suficiente que alguien nos domine para poder actuar violentamente en su contra? Después de todo, no todo acto violento es injusto (excepto para los pacifistas) y no toda injusticia es violenta.

Los republicanos clásicos, por su parte, creían que la mera dominación era suficiente para justificar la violencia en su contra. Cicerón, si bien aparentemente no participó del complot contra César, se preguntaba retóricamente: "¿Qué causa más justa existe para librar una guerra que el rechazo de la esclavitud? En la esclavitud, aunque el amo no sea opresivo, la desgracia mayor es que pueda serlo, si quiere. En verdad, existen otras causas de una guerra justa, pero esta lo es necesariamente".[91] La idea de violencia amplia surge además natural-

90 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, París, Laffont, p. 246.

91 Cicerón, *Discursos contra Marco Antonio o Filípicas*, *op. cit.*, p. 457, traducción modificada. John Milton llega a la misma conclusión, quizá parafraseando a Cicerón: "los que presumen, como nosotros, de ser una nación libre, y no tienen en sí mismo el poder de eliminar o abolir a ningún gobernante supremo o subordinado cuando el gobierno mismo se encuentra en una situación de urgencia, esos pueden halagar su imaginación con una libertad ridícula y engañosa, adecuada para niños mimados, pero de hecho están bajo la tiranía y la servidumbre, [...] Sin este poder natural y esencial de una nación libre, se puede considerar correctamente, por muy altas que se yergan

mente del catálogo de razones que da Suetonio por las cuales César "fue asesinado conforme a derecho". La estimación era que César "abusó de la dominación", ya que

> no solo recibió honores excesivos, como el consulado continuo [a pesar de la prohibición de reelección por diez años], la dictadura perpetua y la prefectura de las costumbres morales, además del prenombre de *Imperator*, el sobrenombre de Padre de la Patria, una estatua entre los reyes y una tribuna en la orquesta; sino que toleró que se le decretaran también honores incluso por encima de la condición humana: una silla de oro en la Curia y en su tribunal, un carro y unas andas en la pompa circense, templos, altares, estatuas junto a los dioses, un lecho sagrado, un flamen, lupercos y la denominación de un mes con su nombre; y no hubo cargo alguno que no aceptara o concediera arbitrariamente.[92]

Como se puede apreciar, esta lista no hace referencia a actos de violencia en sentido estricto. Ni siquiera hace referencia, v.g., a la hecatombe cometida por César durante su conquista de la Galia.[93] En rigor

---

sus cabezas, que no son otra cosa que esclavos y vasallos de nacimiento, en la tenencia y propiedad de otro señor hereditario, cuyo gobierno, aunque no sea ilegal ni intolerable, pende sobre sus cabezas como un azote señorial, no como un gobierno libre, y que por tanto debe ser abrogado" (John Milton, *El título de reyes y magistrados*, traducción de Guillermo Villaverde López, ed. bilingüe de Guillermo Escolar Martín y Alejandro García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2009, p. 143).

92 Suetonio, *Vida de los Césares*, *op. cit.*, p. 169, modificada. Irónicamente, Catón le reconoce que "solo César entre todos se había aprestado a subvertir la república estando sobrio" (Suetonio, *Vida de los Césares*, *op. cit.*, p. 159).

93 La campaña en la Galia fue "provocada en frío, sin un verdadero peligro ni una verdadera amenaza; destruir la precedente civilización suplantándola lentamente por la romanización; un genocidio de impresionantes proporciones según el convergente testimonio de Plinio y de Plutarco. Todo ello con una finalidad que para el principal protagonista y motor de la empresa era claramente la de utilizar cínicamente semejante genocidio para la lucha política interna" (Luciano Canfora, *Julio César*, *op. cit.*, p. 137). Catón

de verdad, cuenta Suetonio, "la causa que movió a los conjurados a acelerar las acciones que habían proyectado" fue la de "no tener que votar afirmativamente" la propuesta que "el quindecinviro Lucio Cota presentaría "en la próxima sesión del Senado para que se confiriera a César el título de rey".[94] De hecho, se suele acusar al Bruto de Shakespeare de racionalizar su participación en el complot y la muerte misma de César, ya que Bruto reconoce que no puede decir siquiera que César actuó alguna vez de modo irracional. Bruto en realidad acusa a César de ser ambicioso y de interferir arbitrariamente en la vida de sus conciudadanos, i.e. de dominarlos, no de ser violento en sentido estricto. Maquiavelo, por su parte, sostiene que Bruto y Casio se conjuraron en contra de César por "el deseo de liberar la patria", la cual estaba "ocupada" por César.[95] Pero, si bien la ocupación suele ser violenta, no tiene por qué serlo necesariamente.

Juan Altusio (Johannes Althusius), sin embargo, en el contexto de la discusión política temprano-moderna creía que en el caso de un tirano, hay que responder "con palabras, cuando es solamente con palabras que el tirano viola el culto de Dios y ataca los derechos y fundamentos del Estado; se puede resistir por la fuerza y por las armas cuando él ejerce la tiranía a mano armada y desplegando la fuerza".[96]

En segundo lugar, aunque exista una causa justa y la misma se deba a la necesidad de reaccionar contra un acto violento (entendido de modo más o menos laxo), dicha reacción debe ser *razonable* en el sentido de que el éxito de la acción violenta sea previsible. En efecto, Catón creía que mientras la república "no había estado más que amenazada, era un derecho y hasta un debe impulsar al combate, y aun

---

denunció la hecatombe, ciertamente por razones políticas, y hasta "se atrevió a pedir la consignación del procónsul en manos del enemigo" (Luciano Canfora, *Julio César*, *op. cit.*, p. 124).

94 Suetonio, *Vida de los Césares*, *op. cit.*, pp. 171-172, "porque estaba escrito en los libros Sibilinos que los partos no podrían ser vencidos sino por un rey".

95 Véase Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 304.

96 Johannes Althusius, *Politica Methodice Digesta*, § 63, cit. en Mario Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité á nos jours*, *op. cit.*, p. 559.

obligar a ello, a los ciudadanos tibios". Pero una vez muerta la república, "hubiera sido una locura y una crueldad exigirles que se precipitaran en el abismo con la constitución antigua".[97]

Recordemos que este requisito fue tomado muy en serio al comienzo mismo de la república, tal como nos lo recuerda Tito Livio al sostener que el intento de establecer una república sin contar con la virtud necesaria no solamente puede ser infructuoso, sino además contraproducente: "el mismo [Junio] Bruto, que tanta gloria mereció por la expulsión del rey soberbio, habría hecho esto con gravísimo perjuicio público, si por un deseo de prematura libertad hubiese quitado el reino a alguno de los reyes anteriores", ya que la "república, todavía no adulta, habría sido disipada por la discordia; la tranquila moderación del poder favoreció a la república y él la condujo nutriéndola para que pudiera soportar el buen fruto de la libertad con sus fuerzas ya maduras".[98]

De hecho, una de las preguntas que Cicerón se hacía durante el gobierno de César era "si uno debe esforzarse por todos los medios en aras de la disolución de la tiranía, incluso al extremo de poner en peligro de ese modo a toda la ciudad".[99] Para que la violencia política esté justificada no hace falta que los complotados se salgan con la suya, o no sean castigados, sino que la preservación de la república debe ser razonablemente exitosa. Precisamente, cuentan que César solía decir "que no era tanto en su interés como en el de la república que él estuviera a salvo; que hacía ya tiempo que había conseguido bastante poder y gloria; y que, si algo le sucediera, la república no estaría tranquila y tendría que soportar después guerras civiles en condiciones más graves",[100] y el tiempo francamente le dio la razón. Esa es precisamente la razón por la cual Séneca criticó a Bruto por no haberse comportado según las enseñanzas estoicas. En particular, Bruto "esperaba una libertad futura allí donde

97 Theodor Mommsen, *Historia de Roma. Libro V: Fundación de la monarquía militar*, traducción de A. García Moreno, Madrid, Turner, 1983, p. 434.
98 Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, *op. cit.*, p. 152, traducción modificada.
99 Cicerón, *Epístolas a Ático*, IX.iv.2, cit. en Luciano Canfora, *Julio César*, *op. cit.*, p. 194.
100 Suetonio, *Vida de los Césares*, *op. cit.*, p. 177, traducción modificada.

era un premio tan grande imperar y servir, o estimaba que la ciudad podría recuperar su forma anterior habiéndose perdido las prácticas originarias, y que se podría establecer la igualdad futura de los derechos ciudadanos y las leyes en su lugar, donde viera que tantos millares de hombres no pugnaban por si servirían a un amo, sino a cuál de los dos".[101]

En tercer lugar, la violencia empleada en la defensa debe ser proporcional a la violencia cometida por César. Si César nos ataca violentamente, claramente podemos defendernos violentamente, a menos que seamos pacifistas. Pero supongamos que César actúa violentamente contra nosotros, pero, por alguna razón (v.g., la celosa protección que rodea a César), la única manera de defendernos es emulando a Sansón, v.g., derribando las columnas de un templo para matar a César pero además, de ese modo, a todos los demás que estuvieran junto a César en dicho templo, incluyendo personas completamente inocentes. Solamente una robusta versión de la doctrina del efecto colateral o doble efecto podría justificar un acto semejante. De otro modo, estaríamos cometiendo un acto de terrorismo.[102]

En cuarto y último lugar, la violencia debe ser un último recurso, un requisito bastante difícil de asir, ya que siempre habrá algo que se puede intentar antes de recurrir a la violencia.[103] Después de todo, siempre se puede, v.g., preguntar otra vez si el otro no cambió de

101 Séneca, *Los beneficios*, II.20.2, haciendo referencia a la batalla de Farsalia en donde César derrota al ejército de Pompeyo, cit. por Luciano Canfora, *Julio César*, *op. cit.*, p. 343. Rousseau estaba de acuerdo en que la república no tenía ninguna posibilidad: "La batalla de Farsalia no hizo sino entregar a su amo pueblos destinados en su corazón a la servidumbre, pues no es vendiendo la libertad que se la pierde, sino antes bien en el momento que se deviene capaz de ponerle precio. Hacía tiempo ya que esta manada de esclavos esperaba un comerciante para comprarlos" (Jean-Jacques Rousseau, "Parallèle de Socrate et de Caton", en *Oeuvres complètes III: Du Contrat Social. Écrits Politiques*, ed. Bernard Gagnebin, París, Gallimard, 1964, p. 1897).

102 Véase Andrés Rosler, "Estado de Derecho, delito político y terrorismo", en Christian Steiner (ed.), *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, XX, 2014, pp. 805-822.

103 Véase C. A. J. Coady, *Morality and Political Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 91.

opinión o desiste de actuar violentamente. La cuestión, en todo caso, es si tiene sentido insistir con una alternativa no violenta.

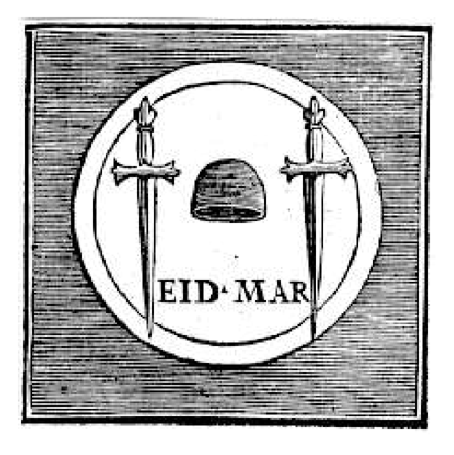
Finalmente, cabe preguntarse si para matar justificadamente a César es suficiente que estén presentes los cuatro requisitos o si además hace falta matarlo exclusivamente *porque* están presente dichos requisitos. Después de todo, alguien podría aprovechar la ocasión para lograr otro fin. Por ejemplo, la razón por la cual EE.UU. entró en la Segunda Guerra Mundial no fue precisamente la comisión de un Holocausto por parte de Alemania, sino que lo hizo porque Alemania y su aliado Japón amenazaban sus intereses geopolíticos. ¿Deberíamos entonces impugnar la moralidad de su decisión de entrar en la guerra a pesar de que eso contribuyó a que el Holocausto no fuera todavía mayor? O tomemos el caso del complot contra Hitler. Muy probablemente, algunos de los que participaron de él no lo hicieron por consideraciones puramente morales, sino que temían por su propio bienestar o que, dado que la guerra estaba perdida, Alemania capitulara bajo peores condiciones si Hitler continuaba vivo. Sin embargo, pocos considerarán injustificado el complot contra Hitler.

Otro tanto se aplica a las motivaciones de quienes conspiraron contra César. Por ejemplo, según Marco Antonio, al menos tal como es retratado por Shakespeare, mientras que los demás conspiradores "hicieron lo que hicieron por envidia del gran César", Bruto actuó merced a "un pensamiento honesto en aras del bien general de todos y del bien común". De hecho, según Marco Antonio, Bruto "era el más noble de todos los romanos", una persona tal que "la naturaleza podría pararse y decirle a todo el mundo: '¡éste era un hombre!'".[104] La pregunta es entonces si, v.g., la envidia de los complotados invalida moralmente el complot contra César. Da la impresión de que la intención última detrás del acto es de poca importancia o irrelevante en relación a si César era o no peligroso para la república. Ciertamente, la intención

104 William Shakespeare, *Julius Caesar*, ed. Arthur Humphreys, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 231. Si Marco Antonio pone en duda el honor de Bruto en su réplica, lo hace con fines retóricos, en el peor sentido de la expresión.

correcta puede aumentar el valor moral del acto, pero su ausencia no podría invalidarlo, al menos en este caso.

En conclusión, la respuesta a nuestra cuestión debe ser, tal como se suele decir, "al César, lo que es del César". Si César se comporta violentamente (para estar seguros, en sentido estricto y no amplio), la acción en su contra probablemente tenga éxito, es proporcional y el último recurso, entonces a los Brutos no les queda otra alternativa que actuar. Después de todo, tal como reza el verso de Lucano grabado en las espadas de la Guardia Nacional durante la Revolución Francesa que se convirtiera en un símbolo de la lucha por la libertad, "los cobardes [...] ignoran que se les han dado las espadas para que nadie sea esclavo".[105] En última instancia, se trata de una cuestión de juicio y por lo tanto de la virtud de los ciudadanos, como casi todo en un régimen republicano.



105 Lucano, *Farsalia*, *op. cit.*, p. 324, traducción modificada. El emblema de la república liberada que figura en los *Emblemata* (1550) de Andrea Alciato, que conmemora el fin de la tiranía y la recuperación de la libertad en Roma, es muy ilustrativo al respecto. Contiene una referencia a los idus de marzo, dos dagas que nos recuerdan cómo Bruto y Casio terminaron con la tiranía y un *pilleus*, el gorro frigio usado por los esclavos manumitidos que representaba la liberación de la esclavitud obtenida por el cuerpo político. Véase Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 70-71.

Conclusión

> Los príncipes son mortales, la república es eterna.
> **Tácito**, *Anales*, III.6

Hemos terminado nuestro retrato histórico-conceptual del republicanismo mediante la identificación de cinco aspectos republicanos claves: la libertad como no dominación, la virtud como soporte motivador y epistémico de la participación cívica, el debate como constitutivo de la política, la ley como la otra cara de la libertad, y la patria como el espacio particularista aunque estrictamente institucional de la república. Hemos visto también que el cesarismo emerge cuando la libertad cede su lugar a la dominación, la virtud a la corrupción, el debate a la unanimidad, la ley al capricho de los gobernantes, y la patria al chauvinismo.

Si los aspectos expuestos representan fidedignamente al republicanismo, el retrato que emerge es radicalmente distinto de la imagen que nos solemos hacer de él. En efecto, cuando oímos hablar del republicanismo nos imaginamos por lo general un discurso anticuado, conservador, que moraliza lo político, obsesionado por limitar el poder e incapaz de hacer frente a sus enemigos. Sin embargo, hemos visto en el capítulo 1 que todo el discurso republicano gira alrededor de la libertad como no dominación, por lo cual no puede tolerar que los individuos estén sujetos al arbitrio de otra persona o institución, no solamente en el ámbito político, sino además en el social y en el económico, lo cual es una aspiración potencialmente transformadora,

bastante alejada del aburguesamiento que se le suele endosar al republicanismo.

Hemos visto también en el capítulo 2 que el interés republicano por la virtud cívica no solamente no moraliza lo político, sino que además es indispensable para todo emprendimiento colectivo exitoso. Asimismo, tal como surge de nuestra discusión en el capítulo 3, quienes acusan al republicanismo de ser alérgico al conflicto ignoran la concepción distintivamente agonal de la política que ha defendido el republicanismo desde sus orígenes. En realidad, para el republicanismo la política es entendida como un debate entre agentes igualmente racionales y morales. De ahí que, tal como hemos visto en el capítulo 4, el republicanismo insista en la necesidad de contar con una teoría de la autoridad capaz de hacer frente a dicha polémica, particularmente si estamos interesados en facilitar la acción colectiva antes que en la polémica por la polémica misma. En otras palabras, el eslogan republicano "la ley es la ley", no es sino la otra cara de la tesis agonal de la política. Además, hemos visto que el republicanismo no tiene previsto cerrar sus instalaciones para el caso de lograr una distribución equitativa del ingreso, ya que la discusión política continuaría incluso bajo tales condiciones. En realidad, la libertad republicana no puede existir sin las instituciones, con independencia de las condiciones socioeconómicas.

Por otro lado, se podría decir que la moraleja que extrae el republicanismo del personalismo político es la misma que Edward Bulwer-Lytton, autor de la novela *Rienzi: el último de los tribunos* (que entre otras cosas inspirara la ópera homónima de Richard Wagner), extrae de la vida de Cola di Rienzi, quien, habiendo derrocado a los patricios, fuera elegido tribuno del pueblo romano en 1347: "para ser grande y libre, un Pueblo no debe confiar en individuos sino en sí mismo —no hay un salto súbito de la servidumbre a la libertad—, es decir, en instituciones, no en hombres, [...] debe buscar reformas que duren más allá de la hora, [...] sus propias pasiones son los déspotas reales que deben someter, su propia razón la verdadera regeneradora de los abusos".[1]

1 Cit. en Barry Millington, *Wagner*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 150.

Tampoco se puede acusar al republicanismo de moralizar lo político en el ámbito de las relaciones internacionales, ya que, tal como hemos visto en el capítulo 5, el pensamiento republicano es esencialmente particularista, i.e. entiende a la política, al decir de Hegel, como la "esfera del más elevado universalismo concreto",[2] como una actividad que solo puede desarrollarse en el contexto pluralista de varias comunidades cívicas igualmente independientes. Hemos visto, sin embargo, que el particularismo republicano es patriótico pero no chauvinista.

Por otra parte, quienes acusaban al republicanismo de ser incapaz de defenderse ante sus enemigos seguramente habrán cambiado de opinión al recordar su posición beligerante examinada en el capítulo 5, sin hablar de nuestra discusión en los capítulos 4 y 6 acerca del aparato institucional del que se nutre el republicanismo para impedir que un interés privado o personal prevalezca por sobre el interés público. Finalmente, quienes acusan al republicanismo de ser la consagración del *statu quo* político no pueden explicar el llamado republicano a la desobediencia ante el cesarismo, tal como hemos visto al final del capítulo 6.

Nuestro retrato del republicanismo ha estado lejos de ser complaciente o autocongratulatorio, ya que no nos hemos limitado a recuperar artefactos, sino que además los hemos evaluado. En efecto, hemos visto que el republicanismo —literalmente a veces— guarda varios esqueletos en su clóset y hemos tratado de lavar la ropa sucia en público, indicando, por ejemplo, cómo la preocupación originaria republicana por la libertad no implicaba necesariamente el rechazo de la esclavitud. Por el contrario, la libertad y la esclavitud eran dos caras de la misma moneda; tan solamente se trataba de que les correspondieran a las personas adecuadas. Asimismo, hemos visto que la retórica constitutiva del debate político republicano puede prestarse a excesos y que el republicanismo haya sido quizás el primer discurso político en utilizar el miedo al enemigo como mecanismo de cohesión social. También

2 G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, traducción y prólogo de Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988, p. 390.

ha sido proclive a la sinécdoque imperialista, a pesar de su adhesión al particularismo político. Por si todo esto fuera poco, seguimos entregando, damas y caballeros, hay varias instituciones típicamente republicanas que hoy en día, con razón, son directamente impronunciables, como la censura o la dictadura.

Sin embargo, hemos visto también que merced a su valor supremo —la libertad como no dominación— y su nomofilia, el republicanismo contiene los anticuerpos para autodepurarse, ya que, v.g., la esclavitud, el miedo al enemigo, la sinécdoque o la dictadura no son ingredientes constitutivos del republicanismo, sino antes bien lo son la libertad y la patria entendida en términos institucionales o políticos, no culturales. En realidad, el republicanismo podría contraatacar pensándose a sí mismo como una filosofía política bien hecha y desafiando a quienes lo cuestionan a que superaran su receta de libertad como no dominación, lucha contra la corrupción, debate democrático, gobierno de las leyes y particularismo político institucional antes que cultural. En realidad, lo más probable es que ante semejante desafío los demás discursos políticos terminen reconociéndose como tributarios, en mayor o menor medida, del republicanismo.

No obstante, a pesar de que las acciones republicanas en el mercado de la teoría política han experimentado un alza significativa gracias a la obra de Quentin Skinner y de Philip Pettit, es un hecho que los dos grandes discursos políticos imperantes en nuestra época son el liberalismo y el populismo, dos tradiciones que, irónicamente, giran alrededor de dos conceptos republicanos: la libertad y el pueblo.

Hablando de éxito, cuentan que habiéndole preguntado Napoleón en qué estaba trabajando, Jacques-Louis David le respondió que tenía en mente pintar el pasaje de las Termópilas —obra que eventualmente se convirtiera en el famoso cuadro *Leónidas en Termópilas* (1814)—. Napoleón entonces le contestó: "Usted se equivoca al fatigarse pintando a los vencidos", a lo cual David le replicó: "pero, ciudadano cónsul, estos vencidos son todos héroes que mueren por su patria y, a pesar de su derrota, durante más de cien años han repelido a los persas de Grecia". "No importa —concluyó reveladoramente Napoleón—, solo el nombre Leónidas ha llegado hasta nosotros, todo el resto se ha



Jacques-Louis David, *Leónidas en Termópilas* (1814)

perdido en la historia".[3] El culto napoleónico a la performatividad, sin embargo, no deja de ser un muy pobre sustituto de un buen argumento. Como muy bien dijera Lucano en referencia al triunfo de César en Farsalia, a menudo la causa republicana es la causa de Catón: "la causa victoriosa complació a los dioses, mas la vencida a Catón".[4]

Así y todo, existen razones para no dejar de ser optimistas acerca del futuro del republicanismo. Las imágenes de *La Libertad guiando al pueblo* (1830) de Delacroix no solamente muestran que, tal como lo hemos indicado en este libro, el republicanismo está lejos de ser anticuado, conservador o inactivo, sino que un retrato republicano puede tener éxito a pesar de las contingencias históricas. A decir verdad, se trata de una obra que inicialmente se volvió obsoleta en poco tiempo,

3 Véase Elizabeth Rawson, *The Spartan Tradition in European Thought*, prefacio de Keith Thomas, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 290.
4 Lucano, *Farsalia*, traducción de Jesús Bartolomé Gómez, Madrid, Cátedra, 2003, p. 157.



Eugène Delacroix, *La Libertad guiando al pueblo* (1830)

fundamentalmente debido a que los héroes de la clase trabajadora que aparecen en ella no se ajustaban a la consolidación del poder burgués, el cual quiso apropiarse de la Revolución. De hecho, para 1831 la muchedumbre rebelde del cuadro llegó a perturbar a los críticos de arte, quienes se quejaban además de que la figura de la Libertad era demasiado fea y común para representar tan alto ideal. Si bien el cuadro fue comprado por el Estado francés en octubre del mismo año, fue rápidamente llevado al depósito por miedo a que inspirara otras insurrecciones y/o que recordara la derrota y dividiera a los partidarios de los Borbones. Fue devuelta a Delacroix en 1839 y fue reexhibida en 1848 durante la Revolución. Quedó entonces en la Galería de Luxemburgo hasta 1850, cuando regresó al depósito. En 1855 le fue concedida a Delacroix una exhibición unipersonal como parte de la Exposición Universal de aquel año, irónicamente gracias a la intervención personal del Emperador Napoleón III.

Fue quizás en ese entonces que Delacroix repintó el gorro de la Libertad y atemperó su rojo brillante convirtiéndolo en el marrón rojizo que se puede apreciar hoy en día. Probablemente, esto obedeció

al propósito de evitar la asociación con la Revolución de 1789 y de ofrecer la obra como un símbolo de libertad antes que de la anarquía de una muchedumbre. La obra no regresó a la Galería de Luxemburgo hasta 1861 y solamente ingresó al Louvre en 1874, catorce años después de la muerte de Delacroix. Con el advenimiento de la Tercera República en 1870 y la abolición definitiva de la monarquía, *La Libertad guiando al pueblo* se convirtió en un símbolo del republicanismo y llegó a personificar la idea misma de la República. Después de la liberación de París de las fuerzas de ocupación alemanas en agosto de 1944, fue uno de los primeros cuadros en dejar el depósito y en ser expuestos en el Louvre. Desde 1978 hasta 1997, el cuadro apareció en el reverso de los billetes de cien francos franceses y la cabeza de la Libertad apareció en estampillas de correo francés entre 1982 y 1988.[5] A esta altura, nadie puede negar el carácter icónico de *La Libertad guiando al pueblo* en todo el mundo.

En realidad, los cuadros estéticos —y los políticos— no solamente nos atraen por sus propiedades inherentes, sino que nuestro interés en ellos suele ser además el eco de nuestras propias experiencias y aspiraciones. Quizás sea esta la época en la cual algún retrato conceptual del discurso republicano resuene definitivamente entre nosotros.

5 Véase Simon Lee, *Delacroix*, Londres, Phaidon, 2015, pp. 147-151.

Este libro se terminó de imprimir
en marzo de 2016 en

